This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

YC 30353

UC-NRLF
$B 43 632

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität

Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik

Von

Paul Natorp

Zweite, durchgesehene und um ein Nachwort vermehrte Auflage

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908

Digitized by Google

BL60
N3

MOFFITT

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Vorwort zur ersten Auflage.

Die Absicht, Religion in die Grenzen der Humanität einzuschließen, hat aus zwei entgegengesetzten Lagern scharfe Anfechtung zu gewärtigen. Den Einen ist Religion weit mehr als ein bloßer Bestandteil der Menschenbildung; sie ist „höher denn alle Vernunft", dem Objekt wie dem subjektiven Quell nach. Den Andern steht im Gegenteil Humanität viel zu hoch, um ein so ungreifbares, ungewisses, subjektives Ding wie Religion, von dem man nur noch schwankt, ob es ein unschuldiger oder ein gar sehr schuldiger Selbstbetrug zu nennen sei, in ihren Begriff aufzunehmen. Beide Teile sind darin einig, daß Bildung und Religion aus ganz verschiedener Wurzel erwachsen und bei aller unvermeidlichen Wechselbeziehung doch im letzten Kerne getrennt sind und bleiben sollen. Es heißt beide Begriffe verunreinigen, so höre ich sagen, wenn man sie zusammenwirft; man kann hoch gebildet sein bei wenig Religion, sehr religiös bei niederem Bildungsstand.

Gegen die vereinte Wucht dieses doppelseitigen Angriffs gilt es unsere These „mit eisernen und stählernen Gründen" (wie Plato sagt) festzulegen. Doch wolle man nicht einen Streitsatz in ihr sehen, sondern einen Vorschlag zum Frieden. Der inneren Entfremdung zum Trotz, die Menschen von einander reißt, fast als ob sie nicht mehr in einer Menschheit zusammenstehen sollten, ringt das Buch den Einheitsgrund wiederzufinden, der, wenn überhaupt, allein gefunden werden kann in der Menschheit selbst, nicht über noch unter ihr.

Es kam darauf an den Begriff der Menschheit zu erforschen, damit klar werde, ob Religion darin Platz hat, und in welcher Begrenzung. Mögen denn in ruhiger Besonnenheit beide Parteien in diese Untersuchung mit uns eintreten. Möge der Religiöse sich ernstlich die Frage vorlegen, ob von dem, was der Kern

183580

Digitized by Google

der Religion in ihren besten Vertretern zu aller Zeit gewesen ist, durch die geforderte Begrenzung irgend etwas verloren geht, ob irgend ein andres Opfer ihm zugemutet wird als das eines Irrwahns, der gerade mit der höchsten Religion nicht bestehen kann. Der Irreligiöse aber prüfe mit der ganzen Unvoreingenommenheit, deren er sich so gern berühmt, ob er nicht, zugleich mit jenem Wahne, ein wesentliches Stück Menschentum von sich geworfen hat, etwas das er, recht angesehen, erkennen muß als Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein.

Die Frage aber, ob Religion ein wesentlicher Bestandteil des Menschentums sei, ist gleichbedeutend mit der andern: ob sie zum Grunde einer die Menschheit umspannenden Gemeinschaft, folglich zum Inhalt einer für alle gemeinsamen Erziehung tauge. Das ist der im Zusatz des Titels angedeutete Zusammenhang unsrer Aufgabe mit der einer wissenschaftlichen Begründung der Sozialpädagogik. Gemeinschaft, menschliche Gemeinschaft, die mehr besagt als ein Sichvertragen unter Gesetzen und Rechten, ist unweigerlich Bildungssache; umgekehrt, alles wahrhaft Bildende ist auch gemeinschaftbildend; von dieser völligen Koinzidenz der Begriffe hoffe ich den Leser unwiderruflich zu überzeugen. Hat also Religion je gemeinschaftbildend gewirkt — und wann hätte sie das nicht? — so stand sie, auch ohne es zu wissen, auf dem Boden der Humanität; sofern trennend, freilich nicht.

So führt die Untersuchung auf ein Feld, auf dem man die Religion sonst nicht oder nur nebenbei sucht: auf das Feld der soziologischen Probleme. Der Berührung mit den Lebensfragen der Gesellschaftswissenschaft sorgfältig aus dem Wege zu gehen kann der Philosophie in unsern Tagen im Vaterland Fichtes nicht zugemutet, kaum verziehen werden. Denn wo nicht Vernunft und Wissenschaft die menschlichen Geschicke leiten, da werden wilde Instinkte ihrer Herr, die sie alsbald in die verderblichsten Bahnen reißen; und mit der Beschaulichkeit einer dem Welttreiben abgekehrten Spekulation ist es dann auch gar bald aus. Sind durch die Lage der Zeit die Fragen radikal gestellt, so bedarf es radikaler Antworten, folglich der Wissenschaft; nicht dieser oder jener, sondern der Radikalwissenschaft: Philosophie. Treibe man sie besser als ichs vermag; aber sie an den Grundfragen der Menschheit sanft vorbeilenken heißt sie ihre Pflicht vergessen lehren. Ich nannte Fichte; mit gleichem ja noch größerem Recht berufe ich mich auf Pestalozzi. Es gibt mir Mut zu meinen Über-

Digitized by Google

zeugungen, daß ich gerade in seinen tiefen Anschauungen über Religion, Volkserziehung und soziale Frage*) sie nachträglich aufs genaueste ausgesprochen fand. Kein Wunder zwar, denn erweislich hat Pestalozzi durch Fichtes persönliche Vermittlung einen, nach der Wirkung zu urteilen, mächtigen Eindruck von den Grundgedanken der Sittenlehre Kants empfangen, denselben, die auch für mich leitend waren. Auf solche Mitstreiter gestützt, wage ich mich getrost auf den Kampfplatz.

*) S. meine Rede „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage", (Heilbronn, E. Salzer, 1894; auch in: Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, 1. Abt., Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag 1907).

Marburg im Februar 1894.

Digitized by Google

Vorwort zur zweiten Auflage.

Als vor vierzehn Jahren dies Büchlein zuerst in die Öffentlichkeit ging, wurde es ihm zuteil, daß eine Reihe der ernstesten Wahrheitssucher in Dingen der Religion es einer genauen Beachtung würdigten; Männer, die, jeder auf seine besondere Weise, gerade in ihrer erklärten Abseitsstellung von der in Kirche und Staat maßgeblichen Theologie um so lebendigere Typen der in der Zeit wirksamen, aus schweren Krisen nur kräftiger sich emporkämpfenden und zu neuen Entwicklungen drängenden Religiosität darstellten. Eine Wirkung in weitere Kreise blieb der Schrift versagt; auch in der Religionsforschung der folgenden Jahre hat sie nennenswerte Beachtung nicht gefunden. So verging mehr als ein Jahrzehnt, ohne daß das Bedürfnis einer Neuauflage entstand. Auch als eine solche in Frage kam, glaubte ich anfangs davon absehen zu dürfen, zumal nachdem beschlossen war, die Schrift durch Aufnahme in die „Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik", unter denen sie keinesfalls fehlen durfte, wenigstens einem engeren Kreise für die pädogischen Folgerungen hauptsächlich interessierter Leser bequem zugänglich zu erhalten. Da aber die Verlagsbuchhandlung mit Rücksicht auf andere, namentlich theologische Kreise eine Neuausgabe dennoch wünschte, mochte ich dem nicht entgegen sein. Es ermutigte mich die Erfahrung, daß ein Theologe wie Wilhelm Herrmann auf die Schrift nicht bloß in seinen Vorlesungen dauernd Bezug nahm, sondern auch in dem Artikel „Religion" der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche sie wegen ihres Zusammenhanges mit Schleiermacher der Erwähnung wert fand.

So hat es mir weder an der Zeit, noch an der Anregung durch Einwände stimmfähiger Kritiker gefehlt, um meine Sätze wieder und wieder in genaue Prüfung zu nehmen. Schon in den beiden letzten Paragraphen der „Sozialpädagogik" (1899, 2. Aufl. 1904),

Digitized by Google

sind die Hauptfragen dieser Schrift wiederaufgenommen worden. Aber auch seitdem glaube ich nicht stehen geblieben sein. Hätte ich das Büchlein ganz neu zu schreiben gehabt, so würde vielleicht manches ein ziemlich anderes Gesicht bekommen haben. Doch hielt ich nicht für richtig, an der ursprünglichen Fassung, die auch in der Form ein geschlossenes Ganzes darstellte, etwas Wesentliches zu ändern.*) Zulässig dagegen und wünschenswert erschien mir, das was ich heute über die wichtigsten der in der Schrift behandelten Fragen denke, in Form eines Nachwortes den Lesern vorzulegen. Damit verbindet sich sachgemäß die Auseinandersetzung mit meinen alten Kritikern, wie auch mit den jüngsten Darlegungen der zwei Männer, mit welchen Verständigung zu suchen mir am wichtigsten sein muß: des Theologen W. Herrmann und des Philosophen H. Cohen. Diese Erörterungen betreffen die beiden Hauptpunkte: die psychologische Charakteristik der Religion und das Recht des Transzendenzanspruchs. Über die mehr praktische Frage des Religionsunterrichts findet man weiteres (außer der Sozialpädagogik) in den Gesammelten Abhandlungen.

*) Im letzten Kapitel ist ein Absatz über den Moralunterricht der französischen Schulen gestrichen, weil ich nicht sicher bin, ob das im Hinblick auf die Lage im Jahre 1894 Gesagte heute noch ganz zutrifft. Die schärfere Fassung einiger Sätze des zweiten Kapitels bezweckt einen Mißverstand fernerhin unmöglich zu machen, der zu meinem besonderen Bedauern Julius Baumann in seiner Rezension meiner Schrift in den Göttinger Gelehrten Anzeigen (1894, S. 689 ff.) begegnet ist. Er redet fast wie von einer ganz anderen Schrift. Das kann indessen wohl nicht an mir liegen, da alle übrigen Kritiker mich im wesentlichen unter sich und mit meiner Absicht übereinstimmend verstanden haben.

Marburg im Februar 1908.

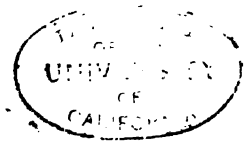
Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Vorwort zur ersten Auflage	III
Vorwort zur zweiten Auflage	VI
1. Kapitel. Humanität	1—12
2. Kapitel. Humanität und Religion	13—26
3. Kapitel. Religion	27—43
4. Kapitel. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität	43—61
5. Kapitel. Sozialpädagogische Folgerungen	62—85
Nachwort (1908)	86—126

Digitized by Google



Erstes Kapitel.

Humanität.

Unter Humanität verstehe ich die Vollkraft des Menschentums im Menschen; unter humaner Bildung: nicht einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloß physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zu einander, in dem Verhältnis, worin sie einander so viel wie möglich fördern und so wenig wie möglich beeinträchtigen.

Aber ich möchte noch ein Weiteres dabei mitverstanden haben, was wohl die wesentlichste Bedingung einer so harmonischen Entfaltung der menschlichen Kräfte im einzelnen Menschen ist: die lebendige innere Teilnahme des Einzelnen, in seinem ganzen Sein und Wirken, am Leben der Gesamtheit, an menschlicher Gemeinschaft.

Denn alle Bildung des Einzelnen, wie eigenartige Wege sie auch suchen mag, hängt doch schließlich von seinem Verhältnis zur Gemeinschaft, der er entstammt und in die er hineinwachsen soll, ebenso entscheidend ab, wie sie auf deren Gestaltung dann auch wieder zurückwirkt. Aller eigentlich menschliche Inhalt der Bildung, von den zartesten Keimen bis in die letzten Verzweigungen hinein, stammt aus der Gemeinschaft und kehrt schließlich in den Wirkungen zu ihr zurück; alle auf Bildung gerichtete Tätigkeit schafft nicht bloß eine eigene Gemeinschaft, wo sie recht geschieht, eine der engsten: die zwischen Lehrendem und

Digitized by Google

Lernendem, zwischen Führendem und Geführtem überhaupt, sondern fügt sich zugleich notwendig in die weitere Gemeinschaft sei es der Familie, der Gemeinde oder des Staates ein, empfängt von ihr ihre ausgeprägte Gestalt, und hilft dafür ihrerseits mit sie bilden, sie erneuen und vertiefen; aus beiden Gründen endlich und in beiden Rücksichten bedarf das Bildungswesen einer Organisation, die nur von der Gemeinschaft ausgehen kann und als eine der wesentlichsten, im Grunde die wesentlichste Funktion derjenigen Gemeinschaft anerkannt werden muß, die am umfassendsten und ohne Nebenabsichten den Gesamtaufgaben menschlicher Kultur zugewandt ist oder sein sollte: des Staats.

Vielleicht glaubt man, diese völlige Abhängigkeit der Bildung des Einzelnen von seiner Beziehung zur Gesamtheit gelte bloß für die niederen Stufen der Bildung, nicht oder nur sehr abgeschwächt auf ihrer Höhe. Allein, wenn höhere Bildung den Einzelnen über den Durchschnitt erhebt und auf eine einsame Höhe zu stellen scheint, doch kann und muß sie zuletzt wieder die Verbindung mit der Gesamtheit stärken durch das zugleich erhöhte Bewußtsein der völlig unaufheblichen Zurückbeziehung des Lebens des Einzelnen auf das Leben der Gesamtheit. Es ist nun einmal ein ewiger Irrtum, daß man ein Einzelner sei; in jedem Pulsschlag unseres individuellsten Lebens pulsiert doch, geistig wie physisch, das Leben der Gesamtheit, und es ist nur Sache der Klarheit der Einsicht, der Reinheit und Kraft des Gefühls und Willens, also eben Bildungssache, daß man sich dessen auch ganz und immer bewußt ist und von der Gemeinschaft nicht blind fortgetragen wird, sondern mit allen Kräften der Seele sie umfaßt, sie empfindet, sie erlebt. Der gemeine Mensch nimmt auch mit stumpfen Sinnen Tag um Tag das Brot hin und genießt die tausend Annehmlichkeiten, die der Schweiß andrer ihm erarbeitet, für die andre ihr Lebensblut eingesetzt haben; mit demselben bequemen Behagen schlürft er seine geistige Nahrung ein, als ob die Menschheit die Jahrtausende durch nur deshalb ihr Hirn verbraucht hätte, um gerade ihn werden zu lassen, um mit der Frucht ihrer Mühe seinen leeren Stunden ein wenig Inhalt, seiner Null einen gewissen eingebildeten Wert zu erteilen. Gerade der Höchstgebildete weiß vielmehr am genauesten, ein wie ein geringes Teil seines geistigen Besitzes von ihm selbst erarbeitet ist, wie auch zum Besten, das ihm gelingen mochte, die ganze Menschheit mitgewirkt hat, und, was neuer Fund, was eigene Tat daran war, kaum der Rede wert

Digitized by Google

ist. Genialität ist, sofern verschieden von bloßer Kapazität, nichts als vollendete Unbefangenheit: unbeirrte Wahrhaftigkeit in der Anschauung der Dinge, Ehrlichkeit und Integrität des Gefühls, sorg- und furchtlose Sicherheit der Entschließung; kurz die ungeschmälerte Kraft derselben Naivität, die in seiner Sphäre jedes echte Kind beweist.

Ist also gerade die höchste Bildung nicht, die am fernsten, sondern die am nächsten dem schlicht Menschlichen, also Allgemeinen bleibt, so folgt desto mehr, daß Bildung überhaupt und in jeder Hinsicht Sache der Gemeinschaft, mithin von der Festigkeit und Tiefe des Gemeinschaftslebens ganz und gar abhängig ist.

Gemeinschaft sollte man gar nicht nennen ein bloß durch äußeres Gesetz erzwungenes Zusammenleben Einzelner; ein Wirken zu gemeinsamen Zwecken bloß im Sinne eines auf dem Boden der Gleichheit geschlossenen, durch den Zwang aller über alle aufrechtgehaltenen Vertrags; sondern allein ein solches Leben mit und für einander, das in der eigenen Gesinnung eines jeden, in jener schlichten Einsicht, daß man kein Einzelner ist, sicher ruht, mithin der äußeren Regelung nicht an sich, als Zweck, sondern nur noch hinsichtlich der zweckgemäßen Einrichtung und Veranstaltung bedarf. Eine solche, das ganze Menschendasein umspannende Gemeinschaft ist allein möglich durch die Gemeinschaft der Bildung; diese erstreckt sich ja ihrer Natur nach auf alle Seiten des Menschentums zugleich, um sie, in der Gemeinschaft zuerst und dadurch in jedem Einzelnen, zu einander in harmonische Beziehung zu setzen. Sie duldet kein Losreißen höherer Bildung von dem soliden Erdgrund eines gesund geregelten Trieblebens, und kein Verharren in niederen Sphären, das den Höhen der Menschheit sich entfremdet. Ihr Gesetz ist die Gleichheit, jene Gleichheit, welche die Gerechtigkeit bedeutet. Gemeinschaft, im hier gedachten tiefen Sinn, fordert unweigerlich Gleichheit, so wie umgekehrt zur gleichen Höhe des Menschentums die Menschheit nicht anders erhoben werden kann als in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft. Die gleiche und gemeinsame Entfaltung aller menschlichen Kräfte im Menschen aber, in jedem der Menschenantlitz trägt, fordert, vielmehr schließt unmittelbar in sich, die gleiche und gemeinsame Teilnahme aller am sozialen Ernährungsprozeß, an Arbeit und Arbeitsertrag; so wie umgekehrt diese gar nicht herbeigeführt noch dauernd aufrecht-

Digitized by Google

erhalten werden könnte anders als auf der Grundlage jener alle Seiten des Menschentums zugleich umfassenden Gemeinschaft, der Gemeinschaft der Bildung.

Das sind Gedanken; aber sie haben ihren festen Wirklichkeitsgrund in einem schon eingeleiteten historischen Prozeß, den sie verstehen helfen wollen, um ihn dann mit der höheren Energie des bewußten Willens in gleicher Richtung weiterzuführen. Sehr deutlich bereiten sie sich vor in der klassischen deutschen Pädagogik, der Pädagogik der Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher. Schon sie stand klar und einmütig auf dem Grundsatz, daß auf dem Gebiete des Bildungswesens der Unterschied der Klassen jedes logischen und sittlichen Rechts entbehrt. Sie wußte ebenfalls, daß die „höhere" Bildung nicht, als die der „höheren" Gesellschaftsklassen, von der physischen, der Arbeitsbildung jemals losgerissen sein, sondern von ihr ausgehen und auf allen Stufen den festesten Zusammenhang mit ihr bewahren sollte. Darin sind im Grunde alle großen Konsequenzen beschlossen. Dieselbe Tendenz liegt unverkennbar zu Grunde in den beiden nicht mehr rückgängig zu machenden Eroberungen des Revolutionszeitalters: dem allgemeinen Stimmrecht und seinem notwendigen Korrelat, der allgemeinen Bildungspflicht. Auch ihre wahre Konsequenz ist unerbittlich jener echte Sozialismus. Erwägt man das alles, so ist man versucht das Naturgesetz der Entwicklung der Menschheit darin zu erkennen, daß sie sich, in wie langsamem Fortschritt immer, solchem erhabenen Ziel nähere. Soviel aber darf gesagt werden: es ist Naturgesetz — wofern menschliche Kultur bestehen, wofern nicht über die Menschheit eine Nacht hereinbrechen soll, grauenhafter als die, aus der sie hervorgetaucht; nicht trotz ihrer Kultur, sondern durch ihre Kultur. —

Damit ist der höchste Zielpunkt der Menschenbildung bezeichnet; wir wenden uns nun, um dem eigentlichen Thema dieser Untersuchung einen Schritt näher zu kommen, zu der Frage: welches sind die wesentlichen Bestandteile humaner Bildung?

Sie sind zu Anfang bereits in den dafür gebräuchlichen, im ganzen wohlbewährten Ausdrücken aufgezählt worden als: physische — geistige, und zwar intellektuelle, sittliche, ästhetische Bildung. Einer genaueren Bestimmung bedarf es vorzüglich, um das Verhältnis dieser verschiedenen Provinzen menschlicher Bildung zu einander klarzustellen.

Digitized by Google

Da leuchtet denn jetzt schon ein, daß die bequeme Scheidung einer niederen „physischen“ von einer höheren „geistigen“ Bildung sich nicht ohne wesentliche Einschränkung festhalten läßt. Ohne Zweifel ist ein Unterschied zwischen Ausbildung der physischen, d. h. vorzugsweise der äußeren Sinnes- und Muskelkräfte, und der geistigen, d. h. der Kräfte der inneren, Verstandes- und Phantasie-, Willens- und Gemütstätigkeit. Allein die physischen Kräfte werden nur ausgebildet unter beständiger Mittätigkeit der geistigen; sie werden nicht ausgebildet, ohne daß eben dadurch die letzteren nach gewissen Seiten zugleich entwickelt würden. Umgekehrt wird Sinnes- und Muskeltätigkeit auf mannigfache Weise auch bei der geistigen Ausbildung in Anspruch genommen. Von Anfang an aber forderten wir harmonische Ausbildung aller Kräfte, also jeder einzelnen nur in ihrem gesunden Verhältnis zu jeder andern; dies gesunde Verhältnis ist, wie sich jetzt zeigt, nicht bloß Proportionalität, sondern zugleich innigste Verbindung. Und so wurde auch schon verlangt, daß die höhere, geistige von der physischen Bildung, der Bildung zur eigentlichen nämlich physischen Arbeit, nicht losgerissen werde, sondern von ihr ausgehe und den Zusammenhang mit ihr stets festhalte.

Das verdient besonders ernstliche Erwägung im Hinblick auf den Punkt, der bei der allgemeinen Begriffsbestimmung der humanen Bildung vorzugsweise zu betonen war: den sozialen d. i. den Gemeinschaftscharakter der Bildung. Wir forschen nach derjenigen Bildung, die sich eigne als Bildung aller. Aus klarer, naturgesetzlicher Notwendigkeit aber haben alle, vorzüglich die, denen zu den höchsten Stufen der Bildung der Zugang bisher versperrt oder doch äußerst erschwert ist, Teil an der Arbeit. Schon deshalb ist Bildung zur Arbeit, also physische Bildung, der gegebene Ausgangspunkt der für alle gemeinsam zu fordernden Bildung. Für die kleine Minderheit derer, die nach der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nicht nötig haben Arbeiter zu sein, ist ausreichend gesorgt; wofern sie aus den unerschöpflichen ihnen zu Gebote stehenden Quellen der Bildung nur schöpfen wollen und daraus zu schöpfen, aber auch sie an ihrem Teil zu bereichern oder zugänglicher zu machen die Befähigung haben, sind die vorhandenen Methoden und Organisationen, wie verbesserungsfähig auch im einzelnen, doch im ganzen wohl brauchbar. Dagegen fehlt unsäglich viel, daß der überwältigenden Mehrheit der Arbeitenden, sei es nur die Bildung, deren sie allein

Digitized by Google

als Arbeiter bedürften, im gehörigen Maße und auf die gehörige Weise zu Teil würde, oder vollends zu einer über die unmittelbaren Ansprüche einseitiger Berufsarbeit hinausgehenden, eben menschlichen Bildung der Zutritt freistände. Hier liegen unschätzbar große und dankbare Aufgaben für eine Pädagogik, die höhere Ziele kennt als durch Verbesserung sogenannter „Methode" auch dem unfähigsten der Besitzenden das Maß von Bildung, dessen er in dieser seiner Stellung nicht wohl entbehren kann, mit der mindesten eigenen Anstrengung beizubringen.

Wir fragen also: welche Bildung ist für den Arbeiter, mithin für das Volk im wahrsten Sinne, d. i. die Gesamtheit der Arbeitenden, zu fordern?

Da genügt nun, so wie wir einmal den Begriff menschlicher Bildung gefaßt haben, offenbar nicht mehr die direkte Ausbildung der physischen Kräfte und Geschicklichkeiten je zu einem besonderen, scharf begrenzten Beruf. Das ist gewiß nicht gering zu achten; wem die Fähigkeit dazu fehlt, dem mangelt, unseres Erachtens, ein so wesentliches Stück Menschheit wie nur irgend ein anderes. Allein, wofern der Arbeiter nicht gedacht ist als Sklave seiner Arbeit, sondern als Mensch, der über sie Herr sein, und nicht bloß mit der Faust, sondern mit dem Geiste sie bewältigen soll, so braucht er ungleich mehr als das. Er braucht Verständnis seiner Arbeit; Verständnis also der Technik, in die sie als einzelnes, notwendiges Glied eingreift, der Naturkräfte, auf denen diese Technik beruht, der Wirkungen, die sie durch kluge Benutzung von Naturkräften zu erzielen vermag; er braucht wenigstens den allgemeinen Begriff, daß und wie demgemäß seine besondere Arbeit mitwirkt zu dem großen Ganzen: Nutzung der Naturkraft zu menschlichem Dienst und Heil. Er braucht überdies die Elemente wirtschaftlich-politischer Bildung. Denn das ist der andere Faktor, der zum Verständnis sowohl der Bedingungen seiner Arbeit als der Verwendung, die sie in der menschlichen Gesellschaft findet, erforderlich ist. Das aber ist vom Ganzen der Gesellschaftslehre ebenso untrennbar wie das Verständnis der einzelnen Technik vom Ganzen der Naturlehre. In beiden Beziehungen, besonders der letzteren, wird die Orientierung den historischen Weg nicht vermeiden können. Die gegebene Gesellschaft ist ja nur eine vorübergehende Entwicklungsphase; ein Verständnis von ihr ist nicht möglich ohne die doppelte allgemeine Grundlage der Soziologie und Geschichte, von

Digitized by Google

denen jene die Grundgesetze menschlichen Gesellschaftslebens überhaupt und die demgemäß möglichen und vorkommenden Grundformen gesellschaftlicher Organisation, diese, als unerläßliches Gegenstück dazu, deren Verständnis als Produkte eines fortdauernden geschichtlichen Prozesses lehrt.

Naturwissenschaftlich-technische und soziologisch-historische Bildung; rechnen wir dazu noch Mathematik, als Voraussetzung der Naturkunde, und Logik, als höchst bedeutenden Nebenertrag jedes ernsten wissenschaftlichen Studiums, so haben wir nicht bloß sehr wesentliche, sondern geradezu die wesentlichen Bestandteile der Intellektbildung überhaupt.

So hat es sich jedenfalls nach dieser Seite vollkommen bewährt, daß aus der physischen, aus der Arbeitsbildung die sogenannte höhere Bildung unmittelbar hervorwächst und gerade im engsten Anschluß an sie am kräftigsten zu gedeihen vermag. Voraussetzung ist nur, daß man es mit der Arbeitsbildung selbst so ernst und gründlich nehme, wie sie es nach ihrer ungeheueren, in der Tat vitalen Bedeutung für die Erhaltung einer menschenwürdigen Kultur doch am Ende verdient.

Mit der sittlichen Bildung aber, meinen wir, sei es nicht anders bewandt. Pestalozzi wenigstens sah in der Arbeitsbildung geradezu die Wurzel wie der intellektuellen, so auch der sittlichen Bildung. Der „Notzwang zum Glauben an die Wahrheit", der in der unmittelbaren Erfahrung der Naturnotwendigkeiten liegt, der tägliche direkte Umgang mit dem, was noch nie gelogen: dem Naturgesetz, das gibt in der Tat die erste und festeste Grundlage des Wahrheitsgewissens, des Nervs aller Sittlichkeit. Ausharrender Wille, selbstüberwindende Geduld, in welcher Schule sollte sie wirksam gelernt werden, wenn nicht in der der Arbeit? Auch Reinheit, Gesundheit des Genießens ist Ausfluß des edelsten Gehorsams, des gegen das Naturgebot, das durch nichts so wie durch Arbeit uns lieb und vertraut wird. Wahrheit, Kraft und Reinheit des Wollens aber, das ist wohl schon der Inbegriff der Sittlichkeit, soweit sie auf das Individuum Bezug hat. Die Tugend des Gemeinschaftslebens aber, Gerechtigkeit, wird nur gelernt durch die unmittelbare Teilnahme an der Gemeinschaft selbst, durch die tägliche Erfahrung, daß Gemeinschaft ohne Gerechtigkeit nicht besteht, durch Ungerechtigkeit, selbst durch den bloßen Willen zur Ungerechtigkeit, sofort einen Riß bekommt. Nun überzeugten wir uns schon, daß es eine ursprüng-

Digitized by Google

lichere, notwendigere Gemeinschaft nicht gibt als die Arbeitsgemeinschaft: sie ist daher auch die eigentliche Schule der Gerechtigkeit. Erwacht in empfindsamen Gemütern heute vielfach die Sehnsucht nach etwas, das über alles „Trennende" hinweg den Menschen dem Menschen vereine: arbeitet, ihr Redlichen, möchte man ihnen zurufen, und „schaffet mit euren Händen etwas Gutes", so werdet ihr bald erfahren, wie alles Trennende dahinfällt und jeder, der selbst arbeitet, euch in freudigem Zutrauen die Hand reicht.

Diese Vorstellung vom Wesen sittlicher Erziehung weicht freilich einigermaßen ab von dem, was gemeinhin als solche in Brauch ist. Die weithin herrschende Meinung scheint noch immer zu sein, daß sich Moral einpredigen, oder, wenn die Predigt leider wirkungslos verhallt, durch Zucht und Strafe aufzwingen lasse. Gehorsam, Disziplin, das scheint fast das vornehmste sittliche Ideal des Zeitalters zu sein. Daß solche Ansicht von moralischer Erziehung aller edleren Sittenlehre ins Gesicht schlägt, kann man nicht wohl übersehen; aber diese edlere Sittenlehre, denkt man wohl, gelte nur für die Auserlesenen, für die Massen wird davon einfach abgesehen. So wie man für selbstverständlich hält, daß der eine Teil der Menschheit für den andern den Verstand hat, so soll er gar auch den sittlichen Willen für ihn aufbringen. Vergebens freilich fragt man sich, woher wohl der kleinen Minderzahl der gewaltige Überschuß an Erkenntnis und gutem Wollen kommen mag, aus dem sie den ganzen Rest zugleich damit zu versorgen imstande ist?

Verzichten wir darauf, die logischen Abgründe solcher Theorie auszumessen. Aber auch die es besser mit ihren Nebenmenschen vorhaben und die höchste sittliche Lehre, die sie nur zu fassen vermögen, gerade gut genug glauben, sie jedem geringsten unter den geringen zuzumuten, sind doch vielfach noch in demselben Grundirrtum befangen, als ob es auf die Lehre zumeist ankomme. Man unterscheidet doch sonst leidlich richtig zwischen Unterricht und Erziehung. Der Unterricht wendet sich seinem Wesen nach an den Verstand, die Erziehung an den Willen. Verstandesbildung wird zwar nicht ohne Erziehung, aber wesentlich durch Unterricht, Willensbildung zwar nicht ohne Verstandesunterricht, aber wesentlich durch Erziehung erreicht. Durch Erziehung, das heißt, so viel ich verstehen kann: durch unmittelbare Einlebung in die sittlichen Lebensordnungen, in die

Digitized by Google

sittlichen Formen menschlicher Gemeinschaft. Deswegen kann kein noch so hochgegriffener sittlicher Unterricht, außer hilfsweise, für die sittliche Erziehung einstehen, sondern allein die volle Teilnahme an einem bereits sittlich geordneten Gemeinschaftsleben. So deute ich mir den Wahrspruch, daß „das Leben erzieht"; das Leben, das besagt eben: die Gemeinschaft. Sie in der Tat erzieht, aller Schule zum Trotz, zum Guten wie zum Bösen. So stehen wir hier freilich nicht vor einer bloßen Unterrichtsfrage, sondern unmittelbar vor der Frage der Organisation menschlichen Gemeinschaftslebens: vor der sozialen Frage. Die Jahrhunderte durch hat man sich redlich gemüht, die edelste sittliche Nahrung auf dem Unterrichtswege an das Volk zu bringen. Das war schön und gut; aber weshalb will es je länger je weniger verfangen? Weil alle nachträgliche Pflege nicht hilft, wo die Wurzel faul ist; die Wurzel aber ist das Leben des Volkes, d. h. die Gemeinschaftsordnung.

Soweit Unterricht helfen kann, kann es nur eben der sein, der die Gemeinschaftsordnung, die rechte und die verkehrte, als den wahren Quell der Sittlichkeit, der rechten und der verkehrten, erkennen lehrt. Einem solchen Unterricht mag auch die sittliche Wirkung nicht fehlen. Denn, wenn unmittelbar sittlich wirksam allerdings nur die unmittelbare Teilnahme an einer sittlich begründeten Gemeinschaft ist, so wirkt wenigstens mittelbar versittlichend auch die mittelbare Gemeinschaft, in der wir mit den Arbeitsgenossen, den Volksgenossen, schließlich der Menschheit uns wenigstens in der Vorstellung eins wissen. Die Erweiterung des Erfahrungskreises, sowohl in die Breite, von den engsten zu weiteren und weiteren Formen menschlicher Gemeinschaft, als in die Tiefe der Vergangenheit zurück, erweitert zugleich die sittlichen Begriffe zur Idee des Volkstums, des Menschentums. Daraus folgt jedoch kein neues, eigentümliches Unterrichtsfach, sondern nur die schon bekannten: Soziologie und Geschichte. Es ist nicht ein eigener Quell sittlicher Bildung, sondern nur ein Beitrag, den die Verstandesbildung selbst zur Willensbildung liefert. Nur so entspricht es den obigen Voraussetzungen.

Dagegen bleibt Kern und Mittelpunkt der sittlichen Bildung immer nur das Eine: Arbeit und Arbeitsgemeinschaft. So erzieht die Familie als eine Form der Gemeinschaft, die durch mächtige Naturtriebe und durch die süße Freude des Erwachsenen an der Kindheit eine besondere Festigkeit und Innigkeit erreicht; aber

Digitized by Google

sie erzieht in der Tat nicht bloß als Gemeinschaft und auf sittlichem Grunde beruhende, sondern besonders auch als Arbeitsgemeinschaft. Denn nicht Ermahnung und Strafe, auch nicht der köstliche Genuß gegenseitiger Liebe und Vertraulichkeit erzieht so sehr wie das Tun der Eltern für die Kinder, der Kinder für die Eltern und für einander, also wieder die Arbeit und die Gemeinschaft der Arbeit. Auch das hat keiner so empfunden und dargestellt wie Pestalozzi, einer der wenigen Volkspädagogen, die eine Ahnung davon hatten, was eigentlich Volk heißt. So erzieht auch die Schule vor allem als eine, und zwar eine der besten Formen der Arbeitsgemeinschaft. Das allein wirkt daran sittlich, nicht die sittliche Lehre und Predigt oder gesinnungstüchtige Phrase, über deren Unwirksamkeit unter Lehrenden und Lernenden stillschweigendes Einverständnis zu herrschen pflegt. Wird man also endlich begreifen, weshalb, wo nicht wahre Gemeinschaft der Arbeit, sondern nur ein Verhältnis Befehlender und Gehorchender, Ausbeutender und Ausgebeuteter ist, die schärfsten, auch die bestgemeinten Vermahnungen und Zuchtmittel nicht Erziehung, nicht gegenseitigen guten Willen, sondern eher das Gegenteil wirken?

Noch schwerer wird der Satz Zustimmung finden, daß selbst die ästhetische Bildung in der Arbeit wurzle. Aber wenigstens das schon Gesagte wird man vielleicht zugestehen, daß die Gesundheit des Genießens, die mit ästhetischer Bildung nicht identisch, aber die erste Voraussetzung dazu ist, auf der Arbeit beruht. Mindestens in dem Sinne also, wie reiner Spielfreude nur fähig ist, wer auch den Ernst der Arbeit kennt, wird man die These wohl gelten lassen müssen. Im übrigen genügt daran zu erinnern, daß alle ästhetische Tätigkeit hinsichtlich des Stofflichen und Technischen daran von Arbeit nicht verschieden ist, sondern nur in der Form: in der völligen inneren Freiheit, in der sie mit ihrem Stoff schaltet und ihm Sinn und Bedeutung erst von sich aus einprägt. Solche ästhetische Freiheit ist gleichsam die Probe auf die Vollendung der Bildung und ohne eine gewisse Herrschaft über Natur und Sittenwelt nicht erreichbar. Diese Abhängigkeit der ästhetischen von der intellektuellen und sittlichen Bildung mag hier ausreichen, den allgemeinen Schluß zu bestätigen: daß die verlangte harmonische Ausbildung der menschlichen Kräfte auf jeder Stufe und nach jeder ihrer wesentlichen Richtungen nur von unten auf, auf der Basis der physischen,

Digitized by Google

der Arbeitsbildung, zu erreichen ist, und daß durch solche Gemeinsamkeit der Grundlage allein alle diese verschiedenen Seiten der menschlichen Bildung ein unzerstückbares Ganzes, einen Organismus bilden, wo jedes einzelne Glied um aller andern, alle um jedes einzelnen willen da sind.

Somit ist es ganz undenkbar, daß die verschiedenen Provinzen menschlicher Bildung sich an verschiedene gesellschaftliche Klassen verteilen sollten, so daß etwa die eine auf physische, die andere auf geistige, und wiederum intellektuelle oder sittliche oder ästhetische Bildung ein ausschließliches Anrecht oder auch nur ein Vorrecht hätte. Noch lebt wohl in vielen Köpfen die Vorstellung von einer Menschenklasse, die zur physischen Arbeit geschaffen sei und zu weiter nichts; ein Zerrbild von Menschheit, wogegen Natur und Geschichte sich empört. Beruft man sich auf Plato, der durch offenbare Überspannung des an sich richtigen Prinzips der Teilung der Funktionen auf eine dem ähnliche Ansicht geführt wurde, so erweist sie sich gegenüber einer genaueren Psychologie völlig unhaltbar; in richtiger Durchführung führt vielmehr der Grundgedanke Platos selbst zum gerade entgegengesetzten Schluß.

Aber auch, wenn dieser erste Fehler vermieden wird, meint man dennoch der Bildung der Massen beliebig weit unter der Grenze vollendeter Humanität ihre Schranken ziehen zu dürfen. Jeder solchen Neigung entgegen muß auf der unteilbaren Einheit der menschlichen Bildung unbedingt bestanden werden. Nicht bloß sein zugemessenes Stück Arbeit so vollkommen als möglich zu tun, ist Ziel der Verstandesbildung, im Doppelsinn des Kennens und Könnens, sondern den Zusammenhang der eigenen, wenn auch noch so eng begrenzten Arbeit mit der Gesamtarbeit der Menschheit zu verstehen. Nicht bloß in seine beschränkte Lage sich so gut als eben möglich zu finden und darin sein Bestes tun zu wollen, ist Ziel der sittlichen Bildung, sondern ihr Verhältnis zu aller menschlichen Gemeinschaft, nicht allein wie sie ist, sondern wie sie geworden ist und noch zu werden vermag, einzusehen und danach sein Wollen zu richten; und so durchweg. Das erst heißt Teil an der Menschheit haben, heißt menschenwürdig gebildet sein.

Das sind große Ansprüche — und doch stoßen wir jetzt erst auf die Frage, ob das denn nun alles, ob darin die menschliche Bildung erschöpft ist?

Digitized by Google

Kann denn ein Höheres noch verlangt werden? Ja, dem Anspruch nach wenigstens gibt es ein Höheres; etwas, das so hoch geschätzt wird, daß es sogar allenfalls zum Ersatz für das alles oder das meiste davon ausreiche. Es nennt sich Religion.

Und das ist nun die engere Frage, zu deren Beantwortung alles bisher Gesagte nur erst den Weg bahnen sollte: Welche Bedeutung hat Religion für das Problem der humanen Bildung? Gehört sie überhaupt dazu? kann sie sie gar ersetzen? oder in sich aufsaugen? sie überbieten? Ist sie, wie manche sagen würden, eine mit der Zeit zu überwindende Vorstufe humaner Bildung? oder ist sie vielmehr ihr höchster Gipfel?

Wir wollen zunächst die unter den bisher festgestellten Voraussetzungen überhaupt möglichen Antworten prüfend gegeneinander halten und so eine tiefer führende direkte Erörterung der Frage vorbereiten.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Humanität und Religion.

Von nicht wenigen wird die eben gestellte Frage im radikal verneinenden Sinne beantwortet: Religion hat mit Humanität an sich nichts gemein; sie steht mit ihr in keinem notwendigen, innerlichen Zusammenhang, sondern mag im günstigsten Fall friedlich neben ihr bestehen; auch das vielleicht nur durch eine glückliche Inkonsequenz. Wäre es ohne zu gefährlichen Bruch mit der Vergangenheit möglich, so würde man es für das Erwünschteste halten, die religiöse Frage von den Fragen humaner Bildung gänzlich scheiden zu dürfen. Man sehnt sich nach einem Lethetrank, der die religiösen Kämpfe der Vorzeit ganz vergessen machte und die Aufgaben menschlicher Bildung in völliger Unabhängigkeit von Religion anzugreifen erlaubte.

Wie man zu solch radikalem Urteil kommt, ist leicht zu begreifen. Man denkt Religion von Haus aus in vollem Gegensatz zu den gemeinsamen Aufgaben menschlicher Kultur. Denn als ihre Grundvoraussetzung betrachtet man eben die Überzeugung, daß der Mensch noch ganz andere als menschliche, irdische Aufgaben habe, Aufgaben einer angeblich höheren Ordnung, die nicht mehr, jedenfalls nicht ursprünglich, unser Verhältnis zu den Menschen, die mit uns leben oder die vor uns waren und nach uns kommen werden, und zu den Dornen und Disteln dieses harten Arbeitsfeldes, auf das wir für eine kurze Prüfungszeit versetzt sind, sondern das ganz andere Verhältnis betreffen, das wir als endliche, irdische, in die Ketten der Sinnlichkeit gefesselte Menschen dennoch zum Ewigen, Übersinnlichen, Transzendenten

Digitized by Google

haben oder gewinnen sollten. Jene Fragen mögen unter dem beschränkten Gesichtspunkt des bloß irdischen Heils der Menschheit wichtig und groß erscheinen, dem religiösen Menschen verblassen sie vor der unvergleichlich wichtigeren Frage nach dem ewigen Heil: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele", d. h. an seinem ewigen Teil? Desgleichen, wenn Religion eine Gemeinschaft allerdings begründet, so ist es zu höchst und hauptsächlich die Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die denkbar engste Gemeinschaft mit Gott selbst; dadurch zwar auch mit den Brüdern, aber nur hinsichtlich des gemeinsamen Verhältnisses zum göttlichen Vater. Brüder sind daher für den religiösen Menschen im genauen Verstande allein die Mitreligiösen, die Gotteskinder, nicht die Weltkinder, außer als hoffnungsvolle Proselyten des Gottesreichs. Das Verhältnis zum Mitmenschen bloß als solchem, heiße er Bruder oder Schwester, hat für den Religiösen immer einen irdischen Beischmack; es beruht ja ersichtlich auf den gar sehr irdischen Banden des Geschlechts und bewahrt immer die Erinnerung an die Niedrigkeit unserer irdischen Abkunft und Bestimmung. Unmittelbar ist ihm die Angelegenheit des Seelenheils nicht eine gemeinschaftliche, sondern eine Angelegenheit allein zwischen ihm und „seinem" Gott. Selbst nach der Stütze, die sein Glaube an der Gemeinschaft mit andern in demselben Glauben findet, verlangt nur die menschliche Schwäche in ihm, über die eigentlich der starke Arm seines Gottes ihn hinwegtragen sollte. So wird es denn auch geradezu ausgesprochen, daß Religion an sich die denkbar persönlichste Sache, die Sache des Einzelnen bloß als Einzelnen, und allenfalls erst in zweiter Linie auch Gemeinschaftssache sei. Sie sollte deshalb niemals Staatssache sein; ihr Reich ist ja „nicht von dieser Welt".

Kein Zweifel, daß Religion von vielen, vielleicht den eifrigsten und überzeugtesten ihrer Bekenner so aufgefaßt wird. Und genau aus dieser Auffassung begreift sich die Haltung ihrer ehrlichsten und verständigsten Gegner. Religion, sagen sie, hat sich selbst außerhalb der großen, der gemeinsamen Aufgaben menschlich-irdischer Kultur gestellt; damit hat sie das Recht verwirkt, eben da gehört zu werden, wo diese Aufgaben in Frage stehen. Die berühmte Formel „Religion ist Privatsache" ist der ziemlich zutreffende Ausdruck dieser Stellung zu ihr. Es ist eigentlich zu verwundern, wenn religiöse Leute sich über diesen Satz entsetzen wollen. Denn

Digitized by Google

in nächster Bedeutung sagt er doch nur, was auch die eng Religiösen sagen sollten, vielfach auch wirklich sagen: Religion darf nicht Staatssache sein. Für eine Anschauung freilich, die sonst alle edlen, unveräußerlichen Güter des Menschen als Gemeingüter der Menschheit in Anspruch nimmt, erhält die Formel unmißverständlich den ferneren Sinn: daß Religion zu diesen edlen, unveräußerlichen Gütern nicht gehört. Und diese Ansicht allerdings ist tief eingedrungen. Religion gilt als schlechthin individuelle Angelegenheit eines jeden; sie ist das „Trennende", Sittlichkeit allein das Einigende unter den Menschen. So sagten die besten der französischen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, die deswegen schon die gänzliche Ausschließung der Religion vom öffentlichen Bildungswesen, ebenso wie die radikale Trennung von Kirche und Staat überhaupt forderten; und so wiederholen es die Liberalen besonders der katholischen Länder allenthalben.

Es scheint fast ein Wagnis, solchen Einklang von Freunden und Feinden einer Sache über das, was sie im letzten Kerne bedeute, durch Widerspruch zu stören. Dennoch fordert die Wahrheit, anzuerkennen, daß jene Auffassung der Religion, die sie allerdings zur Privatsache im engsten Sinne machen würde, nicht die einzige tatsächlich bestehende und sachlich wie historisch berechtigte ist; daß vielmehr gerade in den größten, auch den Freidenkenden noch tief bewegenden Gestaltungen der Religion eine fast entgegengesetzte Auffassung sich bezeugt. Nach dieser steht das Menschliche, Sittliche geradezu im Mittelpunkt der Religion; ohne mit Sittlichkeit identisch zu werden, erwächst sie doch unmittelbar aus dem Kern des sittlichen Bewußtseins und bewahrt in jedem ihrer Stadien den Zusammenhang mit ihm; sie gewinnt damit selbst einen menschlichen, ja menschheitlichen Charakter; sie wird so sehr Gemeinschaftssache, daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewußtseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft: für den Menschen der Idee.

Schon der hochsinnige Monotheismus des zweiten Jesaja hatte fast rein diese Bedeutung. Er verkündet „einen neuen Himmel und eine neue Erde"; darunter war aber kaum etwas anderes gedacht, als was nur je der kühnste Glaube an die irdische Zukunft des Menschengeschlechts sich geträumt hat. Unbedingte Herrschaft des Guten und der Gerechtigkeit auf Erden, dadurch volles menschliches Genüge; Abstellung ungerechter, eigensüch-

Digitized by Google

tiger Herrschaft und der wilden Interessenjagd der Klassen; ewiger Besitz der Erde; redliche Arbeit und ungeschmälerter Genuß des Arbeitsertrags; tatkräftige Hilfe wider alles menschliche Elend; verlängerte Lebensdauer; Friede selbst mit der Tierwelt; Allgemeinheit und Gemeinsamkeit der Lehre; Einheit und Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts in jenem höchsten Idealismus der Sittlichkeit, vor dem kein Verdienst und keine Schuld besteht: das etwa sind die wesentlichen Züge dieses geträumten irdischen Gottesreichs. Das felsenfeste Vertrauen aber auf Gott den Ewigen, den Ersten und Letzten, den Einzigen, außer dem kein Heiland, der nicht müde noch matt wird, in dem Gedanke und Tat eins ist; der, als unser Vater, in uns seine echten Kinder erkennt, der aus Liebe uns erlöst, der nicht um unserer Arbeit, sondern um seinetwillen unsere Übertretung tilgen, unserer Sünde, mit der vielmehr wir ihm Arbeit gemacht, nicht mehr gedenken will: dieser Glaube ist sicher eine Religion zu nennen, wenn je etwas diesen Namen verdient hat; und doch ist es sichtlich nur der begeisterte Ausspruch des Glaubens an die unbedingte Realität, die unüberwindliche Kraft, folglich den unausbleiblichen Sieg des sittlichen Ideals in der Menschheit. Wer immer diesen Glauben hegt und nachfühlen kann, wird in dem Propheten seinen nicht mißzuverstehenden, ergreifend wahren Ausdruck erkennen.

Einmal aber gewonnen, konnte dieser sittliche Grundzug der Religion nicht wieder verloren gehen. Tritt er im ältesten Christentum, vollends in seiner griechischen, dann mittelalterlichen Fortbildung allerdings nicht in gleicher Reinheit wieder hervor, so müßte man doch blind sein, wollte man ihn überhaupt nicht mehr darin erkennen. Der Glaube an Gott den einigen Vater aller Menschen, der aus Liebe uns die entfremdeten wieder zu sich geführt und als seine echten Kinder angenommen, um seiner Liebe, nicht um „unserer Arbeit“ willen die Schuld unserer Entfremdung von ihm getilgt hat, in dem nunmehr, kraft solcher Erlösung, die Gemeinschaft der Liebe auch unter den Menschen, der Idee nach jedenfalls unter allen Menschen gestiftet, die Sittlichkeit nicht des äußeren Tuns allein, sondern des Wollens und der inneren Gesinnung des Menschen gegen den Menschen gegründet ist; einer Gesinnung, die auch durch Schuld und Beleidigung des Andern sich nicht irren lassen, die zwischen Guten und Bösen so wenig unterscheiden darf wie der Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Unge-

Digitized by Google

rechte, denn vollkommen sollen wir sein wie der Vater im Himmel vollkommen ist; der eben damit gegebene Glaube aber an ein Heil, das allem Volk widerfahren ist, den Elenden und Bedrückten, ja den Sündern zuerst, während die Reichen, Satten und Gerechten, die materiellen Aussauger und geistigen Verführer des Volks zu unnachsichtiger Rechenschaft gefordert werden; und damit an einen Zustand menschlichen Gemeinschaftslebens, für den alles Trennende unter den Menschen, der Unterschied des Besitzes, des Standes, der Nation nicht mehr gilt: das ist, so meine ich, nicht Außenwerk oder Anhängsel, sondern Kern und Mittelpunkt der altchristlichen Anschauung; in allen diesen Zügen hat das Christentum tatsächlich nicht trennend sondern einigend gewirkt; in allen diesen Zügen steht es auf menschlichem und sittlichem Boden so gut wie die Prophetie des Jesaja, an die es so sichtlich anknüpft, und hat es zu einer Erhöhung des sittlichen Ideals der Menschheit nicht etwa bloß mitgewirkt, sondern diese Erhöhung in der Tat für einen großen Teil der Menschheit vollbracht.

Hält man dem entgegen, daß doch vielmehr Weltflucht der Grundzug des Christentums wie etwa des Buddhismus sei, so ist zweierlei zu erwidern. Erstens entspringt diese Weltflucht doch nur aus der übermächtigen Empfindung des Widerspruchs der sittlichen Idee gegen die vorgefundene sittliche Wirklichkeit. Sie beweist jedenfalls den Zusammenhang mit der letzteren, daß man ihr, so wie sie ist, entrinnen will. Das hindert aber nicht, daß das Ideal, dem man zustrebt, dem letzten Kern nach das sittliche ist und kein anderes. Und wenn nun Liebe, wenn Gemeinschaft das Wort dieses Ideals ist, wenn beispielsweise als sein voller und reiner Ausdruck — das Kind hingestellt werden kann, so ist das Ideal sittlich und ist menschlich, wenn es noch so sehr den Menschen der Idee dem Menschen, wie er leider ist, als ein Anderes, Höheres, als Fremdling in dieser Welt, insofern als ein Jenseitiges, Transzendentes gegenüberstellt.

Zweitens aber: gerade das ist doch dem Christentum, wenigstens dem ursprünglichen, so eigen wie nichts anderes, daß es das Himmelreich auf Erden begründen will. Es ist „nahe herbeigekommen", seine Vollendung steht unmittelbar vor der Tür, ja es ist dem Wesen nach schon erfüllt mit der Erscheinung des erwarteten Erretters. Nur aus diesem Glauben befaßt sich das älteste Christentum nicht tiefer z. B. mit der überkommenen Eigentums- und Herrschaftsordnung, die es doch ganz unzwei-

Digitized by Google

deutig im Prinzip verwirft; es befaßt sich ebensowenig mit dem idealen Entwurf einer Neuordnung, es ist insofern nicht „utopisch"; es vertraut vielmehr, daß der nun erschienene Erlöser „alles neu machen" werde: einen neuen Himmel und eine neue Erde, nach der Verheißung; über das Wie? brauchte man nicht zu grübeln. Die Kraft dieser Überzeugung freilich beruhte einzig in der Person des Erlösers, die deshalb eine so ganz andere Bedeutung als die eines bloßen Propheten gewinnen mußte; er war seinen Gläubigen nicht nur der Weissager, sondern der Geweissagte; nicht nur eine neue, seligere Verheißung, sondern die überschwängliche Erfüllung alles Verheißenen; er der Menschensohn war zugleich der „erstgeborene" Gottessohn, zu uns seinen Brüdern herabgekommen, uns dem Vater zu versöhnen und unserer Gotteskindschaft von neuem gewiß zu machen. Er vertrat die Menschheit: für sie lebte, litt, starb er; er trug unsere Krankheit, lud auf sich unsere Schmerzen, die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt: alles, wie es in den Verheißungen stand; und so stellte er ebenfalls in seiner Person die Erhöhung der Menschheit zur Gottheit dar. Darin aber war doch die Transzendenz im Grunde wieder aufgehoben: gerade das Gottesreich auf Erden, in den Herzen der Menschen, in der Liebe des Menschen zum Menschen zu begründen, das war die hohe Bedeutung des Christentums, es war die Idee, die ihren nach religiöser Logik zwingenden Ausdruck fand in der Gottmenschheit des Erlösers; diese sollte ja auch wieder vorbildlich sein für die Erhebung der Menschheit selbst zur Höhe der Gottheit. Es bleibt immer ein ungeheures Wort: „Wer liebt, der ist aus Gott geboren und kennt Gott, wer nicht liebt, der kennt Gott nicht", denn „Gott ist die Liebe". Einer Religion, der es möglich ist, ihren Gott geradezu durch die Gemeinschaft zu definieren, durch keine andere Gemeinschaft als die wir Menschen unter einander haben, die wir allein kennen als Gemeinschaft unter Menschen, einer solchen Religion vorwerfen, daß sie die Gemeinschaft von Mensch und Mensch aufhebe, daß sie alles auf das Individuum stelle, ist wohl nicht gerecht. Und einer solchen Religion, im Unterschied von andern, ihre schroffe Transzendenz zum Vorwurf machen, ist wieder nicht gerecht.

Und dennoch begreifen sich diese Vorwürfe, nämlich aus der Entwicklung, die das Christentum genommen hat und wohl mit

Digitized by Google

innerer Notwendigkeit nehmen mußte. Die unmittelbar den Eindruck der außerordentlichen Persönlichkeit Jesu empfangen hatten, hielten fest an dem unbedingten Glauben, daß die Erfüllung nun gebracht, die Vollendung der Menschheit zum Reiche Gottes endgültig errungen sei. Auch sein Tod konnte diesen Glauben nicht erschüttern, den „mußte nicht Christus solches leiden" nach den Verheißungen? Wie wäre er der gültige Stellvertreter der Menschheit gewesen, hätte er nicht den bitteren Kelch der Menschheit geleert bis zur Hefe: bis zur schmerzlichen Erfahrung des Verrats durch einen seiner Geliebtesten um schnödes Geld, des schuldlosen Leidens, der Angst der Gottverlassenheit, des schmachvollen Verbrechertodes! Nur, er mußte wiederkehren in göttlicher Herrlichkeit, um alles bis aufs letzte zu vollenden. Generationen hielten unerschütterlich fest an dieser Überzeugung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr; mit Recht, denn sie war logisch begründet in dem tiefsten Kerne dessen, was das Auftreten Jesu bedeutet hatte. Wie aber, als Generation um Generation dahinging, ohne daß die große Hoffnung sich erfüllte? Notwendig mußte das die ganze Gestalt des christlichen Glaubens verwandeln. Gerade diese ungeheure Nähe, in der die Erfüllung des Ideals gedacht war, mußte jetzt zu seiner Klippe werden. Dadurch aber war diese Welt fortan sittlich tief herabgesetzt; für sie war das Ideal nicht da, sie blieb ohne Ideal; alle Kraft christlichen Glaubens und christlicher Liebe in ihr konnte die entheiligte nicht wiederum heiligen, sie blieb in den Augen der Gläubigen unheilig, vielmehr sie wurde es erst, wie sie es nie zuvor gewesen war. Wie anders spricht noch das Johannesevangelium: Er (der Logos) war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden; die Welt erkannte ihn nur nicht — nämlich vordem; aber das Wort ward Fleisch und nahm Wohnung unter uns und wir schauten seine Herrlichkeit. Zwar niemand hat Gott je gesehen, aber der eingeborene Sohn hat ihn uns kundgetan. Hier ist nichts von Weltflucht, von feindlicher Entgegensetzung von „Fleisch" und „Geist"; nicht der Geist entflieht der Welt, entwindet sich dem Fleisch, sondern er ist von je in der Welt und soll sich nun gerade ganz, ohne Rückhalt in ihr offenbaren. Und so ferner: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab . . . Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde, u. s. f.

Digitized by Google

Und wenn allerdings im mittelalterlichen Christentum das Thema de contemptu mundi tausendfältig variiert wird, so bleibt doch ein Luther, der uns die „Freiheit eines Christenmenschen“ ganz anders deuten gelehrt hat. Man hat deswegen wohl gesagt, er war nicht Reformator, er war Religionsstifter. Nicht ganz mit Unrecht, und doch hat auch er selbst sich nicht völlig getäuscht in dem Bewußtsein, nur den reinen, ursprünglichen Sinn des Christenglaubens wiederherzustellen. Er erkannte richtig, daß der paulinische und johanneische „Glaube“ nicht ein bloßes historisches, faktisches Fürwahrhalten, nicht ein Annehmen auf die Autorität sei es einer göttlichen Person oder der Kirche, aber auch nicht eine theoretische Wissenschaft vom Übersinnlichen bedeutet, sondern „ein gewiß Erkenntnis“ der Seele, eine schlechthin innerlich gegründete Überzeugung, unmittelbar geschöpft aus dem tiefsten Quell des sittlichen Selbstbewußtseins, wenn auch geweckt durch das überlieferte „Wort“ der Offenbarung. Weder auf eine spekulative Vernunfteinsicht beruft sich der Luthersche Glaube, noch ist er Sache einer grundlosen Entschließung der Willkür; auch nicht schlechthin das geoffenbarte Wort ist seine Stütze, sondern die letzte Instanz ist ihm, was er Gewissen nennt. „Ein jeglicher muß darum dem Evangelium glauben, daß es Gottes Wort ist und er innerlich befindet, daß es Wahrheit sei“. Auch die Propheten haben nur wiedergesagt, was Gott „in ihren Gewissen mit ihnen geredet“; das haben sie „für eine gewisse Offenbarung genommen“. So verlangt er in jener „unstößigen und unbissigen Antwort“ auf dem Wormser Reichstag, überwunden zu werden durch Schriftstellen und „gefangen im Gewissen an dem Wort Gottes“. Darin wurzelt die unerschütterliche Kraft des Glaubens, in der er sagen kann: „Wie du glaubst, so geschieht dir, glaubst du es, so hast du es, glaubst du es nicht, so hast du es nicht, der Geist ist schon im Himmel durch den Glauben“. Der Glaube an Christus bedeutet ihm, „daß man keinen Zweifel habe, was der Mann redet und tut, daß das geredet und getan heißt im Himmel vor allen Engeln, im Herzen vor allen bösen Gewissen und eignen Gedanken“; so „kann ich allem Trotz bieten, was da will zürnen und böse sein, denn da hab ich des Vaters Herz und Willen in Christo“ u. s. f. Das ist die Tat Luthers, diese Wiederentdeckung des echten Quells des Glaubens im Gewissen, d. h. im innersten Kern des menschlichen Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein des

Digitized by Google

sittlichen Gesetzes ist es in der Tat, das uns richtet und vernichtet in der Erkenntnis unserer tiefen Unzulänglichkeit; aber dasselbe Bewußtsein ist es, das durch solche Demütigung mitten hindurch uns zugleich wieder aufrichtet und uns gewiß macht, daß wir dennoch Kinder der Ewigkeit sind. So allein begreift sich, daß der Glaube unmittelbar durch sich selbst die Errettung und Seligkeit nicht verdient, nicht erwirkt, sondern hat, enthält. Die „Werke" können sie uns nicht erringen, weil sie nur Äußerungen sind, nicht bis in den innersten Kern unseres Selbst dringen; wohl aber liegt in dem Glauben von selbst, wie die Tilgung aller unserer Schuld, so der fröhliche, entschlossene Wille zum Guten, kraft dessen fortan das Gute getan wird „ohne alles Vornehmen etwas dadurch zu erlangen, ohne Furcht der Strafe und ohne Gesuch des Lohns, frei umsonst, als von denen, die schon die Seligkeit und das Erbe Gottes durch den Glauben haben". Eine große Folge dieser tiefen Auffassung, zugleich die schönste Bestätigung für den sittlichen Grund des Glaubensbegriffs bei Luther ist der fort und fort von ihm eingeschärfte Satz: daß das Gute weder geschehen darf um Gottes noch um unserer eigenen Seligkeit, sondern allein um des Nächsten willen. „Strebe, daß dein Leben ja nicht dir, sondern allein deinem Nächsten nottue und dienlich sei; siehe ja darauf, daß die Werke, die du tust, nicht auf Gott, sondern auf den Nächsten gerichtet sind". Wie ist die Liebe des Nächsten des Gesetzes Erfüllung, so wir doch auch Gott über alle Dinge, auch über den Nächsten, lieben sollen? „Das hat Christus selber aufgelöst, da er spricht: das andere Gebot sei dem ersten gleich, und macht aus der Liebe Gottes und des Nächsten gleiche Liebe. Und das darum: aufs erste, daß Gott unserer Werke und Wohltat nichts bedarf, sondern hat uns damit zu dem Nächsten gewiesen, daß wir demselben tun, was wir ihm tun wollten . . . da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen und Gutes tun, wer ihm Gutes tun und dienen will, daß also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe des Nächsten gezogen ist . . . Denn er hat sich darum der göttlichen Gestalt entäußert und die knechtische Gestalt angenommen, auf daß er unsere Liebe gegen ihn herunterzöge und auf den Nächsten hefte — so lassen wir dieselben hier liegen und gaffen dieweil in den Himmel und wollen große Gottesliebe und -dienst vorgeben" usw.

Digitized by Google

Reiner ist der christliche Glaube niemals aufgefaßt worden. Aus diesem Quell, nicht aus einer Anleihe bei dem Paganismus der Renaissance, wie manche geglaubt, fließt seine ehrliche Schätzung der irdischen Aufgaben des Menschen. So war der Weg frei gemacht für jedes reine menschliche Streben, die innere Freiheit wiedergewonnen gegenüber allem Edlen und Schönen in Welt und Menschenleben; so begreift sich, daß ihm die „Morgenröte des künftigen Lebens“ aufgegangen scheint in der neu erwachten „Erkenntnis der Kreatur“; es begreift sich die freie und reine Würdigung der Ehe, der Familie, des Staats, es begreift sich der tatkräftige Eifer für Erziehung und Unterricht der Jugend nicht der höheren Stände allein, sondern des ganzen Volks bis zum Geringsten herab, auch nicht bloß um der allgemeinen Verbreitung des Evangeliums, sondern ganz auf gleicher Linie um der irdischen, besonders staatlichen Aufgaben des Menschen willen. Dafür ist es, denke ich, nicht nötig, Zeugnisse zusammenzutragen. Und ebensowenig bedarf es des ausführlichen Beweises, daß aus dieser Eigentümlichkeit des deutschen Protestantismus die Stellung der deutsch-protestantischen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts zur Religion sich begreift, ja notwendig folgte. Das wiedergewonnene Verständnis für den ursprünglichen, sittlich-menschlichen Sinn der Religion machte es den Lessing, Kant und Pestalozzi, den Fichte, Fries und Krause möglich, ein positives Verhältnis zum Gottesglauben bei noch so weiter Entfernung vom Buchstaben überlieferter Bekenntnisse festzuhalten. Auch die romantische Reaktion hat das nicht ganz wieder rückgängig machen können; manche Anzeichen weisen darauf hin, daß die ursprünglich ethische Bedeutung der Religion in der protestantischen Welt immer noch unter der Oberfläche mächtig fortwirkt, wiewohl freilich von Alleinherrschaft weit entfernt ist, ja gerade in den kirchlich maßgebenden Kreisen am wenigsten auch nur verstanden wird.

Also Religion hat einen sittlichen Kern. Es ist insofern jedenfalls nicht berechtigt, sie in ausschließendem Gegensatz zu den Aufgaben menschlicher Kultur, zu Wissenschaft und Sittlichkeit, zum Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit zu denken. Die deutsche Aufklärung hatte ein Recht, sich, wo nicht zum Christentum, doch zur Religion, zum Gottesglauben zu bekennen. Wer mit Religion ganz aufräumen oder doch sie vom gemeinsamen Kulturbesitz der Menschheit scheiden und in die Isolierkammer

Digitized by Google

der Individualität einschließen will, der muß wissen, daß er sich damit nicht bloß von Propheten, Religionsstiftern und Reformatoren, sondern von den Männern der Aufklärung, von Lessing, Kant, Fichte, ja von Goethe und Schiller scheidet, denn sie alle waren, in wie freier Form immer, Gottesgläubige und sind ohne Verständnis für die universal menschheitliche Bedeutung des Namens Gott ihrem ganzen Wesen nach nicht zu begreifen.

Allein unsere Frage ist damit noch keineswegs entschieden. Vielmehr will es scheinen, als sei eben damit nur wieder dem Gegner eine neue Waffe in die Hand gegeben, vielleicht die gefährlichste von allen. Ist nämlich, wird er sagen, das Haltbare an der Religion nur das Sittliche, so kann man doch nicht leugnen, daß Sittlichkeit auch ohne Religion bestehen kann; ja gerade in ihrer Loslösung von Religion, wird er behaupten, vermag sie sich erst in ihrer ganzen Reinheit zu entfalten, während sie in ihr niemals rein erscheint, sondern fast durchweg untermischt mit Bestandteilen, die nicht bloß nicht sittlich, sondern geradezu widersittlich sind. Dann aber müsse doch als Ziel das völlige Verschwinden der Religion gedacht werden.

Zur Unterstützung dieser Auffassung wird er etwa darauf hinweisen, daß der unstreitig weltliche, diesseitige Charakter der jüdischen Religiosität von christlicher Seite als niederer Standpunkt abgefertigt zu werden pflege, daß schon in den ältesten Urkunden des Christentums, in seiner Asketik, in der offenbar geringen Schätzung der irdischen Angelegenheiten des Menschen überhaupt, ein transzendenter, weltflüchtiger Zug nicht zu verkennen sei; daß auch Luther diesen Bestandteil keineswegs ganz habe ausscheiden können oder wollen, soweit er aber davon loskommt, unverkennbar unter dem Einfluß einer allgemeineren Strömung stehe, die in anderen Individualitäten als gerade der seinen ihren heidnischen Ursprung und Charakter unverhüllt zu erkennen gebe; daß dasselbe in noch viel auffälligerem Maße von der deutschen Aufklärung gelte, die z. B. an die hellenische Kultur ungleich ernster und begeisterter als an Christus oder Luther angeknüpft habe; während andrerseits der alte Supranaturalismus und eine ziemlich mittelalterliche Stellung zu den irdischen Kulturaufgaben auch in der evangelischen Kirche vorherrschend geblieben oder von neuem geworden sei. Er wird die Frage aufwerfen, ob selbst Luther nach jener von uns betonten Seite eigentlich noch Christ, ob Goethe, Kant oder Fichte noch Gottesgläubige heißen können,

Digitized by Google

nämlich im historischen Sinne des Christentums und des Theismus. Und so wird man die folgerichtige Weiterentwicklung nur darin sehen, daß auch der Rest oder Schatten von Religion, den selbst die Aufklärung, wenigstens die deutsche, nicht abstreifte, verschwinde, und so das rein Sittliche und allgemein Kulturmäßige allein zurückbleibe. Hat Religion tatsächlich noch eine große Macht, sodaß von heut auf morgen mit ihr aufzuräumen allerdings nicht anginge, nun so mag sie fortbestehen, aber als „Privatsache" derer, die nun einmal ohne sie nicht auskommen können, auf ihre private Verantwortung; der Staat, die Gesellschaft sollte irgendeine positive Stellung zu ihr nicht einnehmen, das öffentliche Bildungswesen sie nicht zu ihren Aufgaben rechnen. Eine Pädagogik, welche die humane Bildung, die Bildung menschlichen Gemeinschaftsleben sich zum Ziele setzt, hätte sich mit Religion nicht zu befassen, nicht weiter wenigstens als notwendig, um sich ihres störenden Einflusses zu erwehren, um ihr Gebiet gegen das der Religion reinlich abzugrenzen.

Was wird der Verteidiger der Religion hierauf antworten? Er wird sagen: Wenn Religion, wie nicht wohl geleugnet werden kann, einen sittlichen Kern hat, so ist sie darum doch nicht bloß ein anderer, zumal niederer, unreiner Ausdruck der Sittlichkeit. Sie schließt in ihrer reinsten Gestalt Sittlichkeit als Voraussetzung zwar ein, aber hat doch noch einen eigenartigen Charakter. Sie kommt auch nicht zur Sittlichkeit als etwas, das ganz außerhalb ihrer läge, hinzu; geschweige daß sie zu ihr in Gegensatz träte; sie erwächst vielmehr selbst auf ihrem Grunde und bedeutet zugleich ihre höchste Energie; aber sie geht darum nicht etwa restlos in sie auf, sondern teilt der seelischen Physiognomie des Menschen einen neuen, nirgendwo anders her entlehnten Zug mit. Wenn also für ihre Kulturbedeutung allerdings das sittliche Moment das entscheidende ist, so folgt daraus nicht, daß sie durch religionslose Sittlichkeit ohne weiteres ersetzt werden kann. Vielmehr leistet sie auch in sittlicher Hinsicht etwas Besonderes, das nicht ebenso durch eine der Religion entfremdete Sittlichkeit geleistet wird. Und was dies sei, läßt sich sehr wohl sagen. Nämlich es läßt sich unabhängig von Religion zwar wohl einsehen, was das Sittlichgute und wie weit von seiner Forderung unser wirkliches Leben und Tun entfernt sei. Dagegen, daß Sittlichkeit ohne Religion, bloß als das menschliche Bewußtsein der sittlichen Aufgabe, auch die Kraft besitze, das gegebene Individuum in

Digitized by Google

seiner gegebenen individuellen Lage zu ergreifen und zum Guthandeln außerhalb selbstischer Rücksichten zu bestimmen, und so auch die konkreten Ordnungen menschlichen Gemeinschaftslebens nicht bloß so, wie sie bestehen, aufrechtzuhalten, sondern sie, wie wir forderten, von Grund aus neu zu gestalten, das wird ernstlich bezweifelt. Eben hier, meint man, müsse Religion ergänzend eintreten. Die sittliche Überzeugung nämlich, die sie mitteile, bestehe nicht bloß in der allgemeinen Einsicht, was das Sittliche und daß es unbedingt zu erstreben sei, sondern in der in unmittelbarer Erfahrung gegründeten Zuversicht, daß dem Guten auch eine Kraft innewohne, dem Menschenherzen, ja dem All der Dinge überlegen, mit der allein und durch die der wirkliche Sieg des Guten in der Welt und über die Welt zu erkämpfen sei. Denn Religion, oder der Glaube an Gott, vertrete nicht bloß das ferne Ideal eines sittlichen Zustandes der Menschheit, sie sei nicht bloß ein andrer Ausdruck für den menschlichen Traum des höchsten Guts, sondern schließe in sich die unmittelbare und lebendige Gewißheit, ja das Erlebnis einer Macht des Guten in der Welt, in den Herzen der Menschen und über sie. Dies zweifellose persönliche Vertrauen, die unerläßliche Voraussetzung und kräftigste Triebfeder jedes energischen Handelns im sittlichen Interesse, finde in der bloß menschlichen Wissenschaft, wie diese ehrlicherweise gestehen müsse und auch wirklich gestehe, keine ausreichende Stütze. Alle bloß theoretische Erkenntnis des Menschen sei dem Zweifel ausgesetzt, ja all ihr Fortschritt beruhe auf dem Rechte des Zweifels in ihr; eine so schwanke Gewißheit aber könne nicht ausreichen in der großen, brennenden, unaufschiebbaren praktischen Frage: woher in diesem Augenblick, in dieser bestimmten Lage, in der ich mich finde, die Kraft, die Zuversicht nehmen zum sittlichen Tun und Leben. Das bloße allgemeine Bewußtsein, was das Gute, selbst die tiefste Überzeugung, daß es allein des Menschen wahres Heil ist, jenes Heil der Seele, dessen Verlust nicht durch den Gewinn einer „ganzen Welt“ aufgewogen würde, selbst diese Überzeugung gewähre noch nicht die Zuversicht, daß das Gute, das mir so hochnötig ist, auch in meiner Macht stehe. Die bloß sittliche Einsicht könne vielmehr, gerade wenn sie das Ideal in seiner ganzen majestätischen Größe begreife, den einzelnen Menschen nur demütigen und vernichten, nur an der Erreichbarkeit des vorgesteckten Ziels verzweifeln machen. Gerade gegenüber der aufrichtigen Erkenntnis unseres

Digitized by Google

Mißverhältnisses zur sittlichen Aufgabe bedürfe er einer festeren, tröstlicheren Vergewisserung; diese glaube die Religion zu geben. Gesetzt selbst, sie täuschte sich dabei, an sich und objektiv genommen; so genüge schon, daß sie ihren Gläubigen subjektiv diese Gewißheit in der Tat verschaffe, um ihr eine gewaltige Bedeutung für eben das, worauf doch zuletzt alles ankomme, für die sittliche Tat, für die Verwirklichung des Sittlichen in der Welt und Menschheit so lange zu geben, als sie überhaupt noch Gläubige finde.

Damit nun ist unsere Frage erst auf ihren bestimmtesten Sinn gebracht. So gefaßt, wird sie weder zugunsten der Religion entschieden durch den bloßen Nachweis, daß Religion überhaupt einen sittlichen Kern hat, daß die religiöse Überzeugung die sittliche einschließt, noch zu ihren Ungunsten durch die eben darauf sich stützende Entgegnung: wenn der Kern der Religion bloß die Sittlichkeit sei, so habe sie also kein selbständiges Daseinsrecht neben der reinen Sittlichkeit, sondern allenfalls nur als eine so bald als möglich zu überwindende Vorstufe zu ihr. Vielmehr kommt jetzt alles darauf hinaus: vertritt Religion wirklich, wie behauptet wird, noch eine eigentümliche und zwar wesentliche Seite des Menschentums? und vermag sie jene zweifellose Gewißheit des „Glaubens", jenes persönliche Zutrauen auf eine Macht des Guten in der Welt, durch die sie die bloße, religionsfreie Sittlichkeit zu übertreffen behauptet, wirklich zu bieten? Worauf kann sie diese behauptete Gewißheit denn stützen, wenn nicht auf Wissenschaft und Sittlichkeit? Welche andern und bessern Rechtstitel hat sie dafür aufzuweisen?

Beide Fragen aber führen schließlich auf die einzige zurück: Was ist Religion, was ist überhaupt ihr Grund im menschlichen Wesen, im menschlichen Bewußtsein? Denn in unserem Bewußtsein muß ihr Quell nachgewiesen werden können, wofern sie uns etwas gelten soll. Von dieser Bedingung kann nicht abgegangen werden; uns hilft kein geoffenbartes Wort, wofern wir nicht auch „innerlich befinden, daß es Wahrheit ist"; der Offenbarungen gibt es gar zu viele. Dies „innerlich befinden", was besagt es denn anders als die Prüfung vor dem Forum des eigenen Bewußtseins? Das ist zugleich der Boden, auf dem allein Religion mit den beiden Grundelementen des Menschentums, mit denen hauptsächlich sie um den Vorrang streitet, Wissenschaft und Sittlichkeit, dann auch mit der Kunst sich vergleichen und auseinandersetzen, und so die Entscheidung gewonnen werden kann über unsere ursprüngliche Frage: Wie verhält sich Religion zur Humanität, zur humanen Bildung?

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Religion.

In dem soeben bestimmten gründlichen Sinne ist die Frage der Religion und ihres Verhältnisses zur Humanität vornehmlich von Schleiermacher gefaßt worden. Seine Antwort lautete: die gesuchte Grundlage der Religion im menschlichen Bewußtsein ist das Gefühl.

Nicht eine bloße theoretische Erkenntnis, nicht ein bloßes, sei es rationales oder historisches Wissen von Gott ist Religion; aber auch nicht bloß eine eigentümliche Willensrichtung, oder eine Art dichterischer Gestaltung. Das alles zwar ist Religion auch, und es ist von ihr nicht zu trennen; aber es ist mehr ihre Äußerungsweise als ihr innerster Kern, mehr Folge und Beweis als Grund und Wurzel des religiösen Bewußtseins. Sein Kern ist vielmehr das Gefühl. Aus dem religiösen Gefühl erst fließt die eigentümlich religiöse Weise der Erkenntnis wie der Sittlichkeit wie der künstlerischen Gestaltung; es ist Erkenntnis aus Gefühlsgrund, Willensrichtung, die bestimmt ist durch die Richtung des Gefühls, Kunstschöpfung aus übermächtigem Gefühlsdrang.

Das Gefühl wird also, durchaus richtig, nicht als ein neues Sondergebiet des Bewußtseins neben Erkenntnis, Wille und schaffender Phantasie gedacht, sondern eigentlich als die psychische Grundkraft. Es vertritt die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbstsein der Seele. Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich damit nur Äußerungen; das Gefühl umfaßt sie gewissermaßen mit, oder faßt sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen. So versteht sich, daß sich Religion weder auf ein bloß theoretisches noch auf ein bloß praktisches oder „poietisches“ (frei gestaltendes) Bewußtsein zurückführen läßt, wohl aber einen eigenen Quell darstellt, aus dem sowohl eine Erkenntnis als eine Willensrichtung als ein künstlerisches

Digitized by Google

Gestalten fließt, nämlich die eigentümlich religiöse Form der Erkenntnis wie der Sittlichkeit wie der Kunsttätigkeit.

Ich glaube, daß die Auffassung Schleiermachers bis zu diesem Punkte dem Richtigen sehr nahe ist. Allein in seinen weiteren Folgerungen wüßte ich mich ihm nicht anzuschließen; eine neue, wenn möglich bis zum Grunde der Sache zurückgehende Untersuchung ist daher unerläßlich.

Erkenntnis und Wille sind offenbar deutlich und scharf geschieden durch ihren Inhalt: ich erkenne, was ist, ich will, was nicht ist, sondern erst werden soll. Dieser Unterschied bleibt fest, mag noch so sehr zum Wollen auch ein Erkennen, zum Erkennen auch ein Wollen gehören, eine Erkenntnis nie ohne Willensakt, ein Wille nie ohne einen Akt der Einsicht zustande kommen. Das hebt den Unterschied nicht auf, verringert ihn auch nicht, zwischen dem bestimmten Vor-sich-haben eines Gegenstandes als eines vorhandenen, wirklichen oder wenigstens möglichen, und dem Vorsatz eines Zwecks, der Zielsetzung, die ein Nichtvorhandenes, Nichtwirkliches, auch nicht als wirklich, oder etwa als möglich oder notwendig, sondern als Zuverwirklichendes, Seinsollendes aufstellt. Ist das Gesetzte schon wirklich, oder ist es als notwendig bevorstehende Folge wirklich gegebener Voraussetzungen erkannt, so braucht man es nicht erst zu wollen. Eher könnte das Gewollte scheinen das bloß Mögliche zu bedeuten; aber eine Hypothese machen ist auch nicht Wollen.

Mag man die Akte des Erkennens und des Wollens sonst wie immer psychologisch deuten und zergliedern, immer bleibt dieser Unterschied im Inhalt: in der jedem von beiden eigenen Art das Objekt zu setzen. Es ist unerläßlich, diesen Unterschied noch weiter zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen.

Ein Objekt, sei es des bloßen Erkennens oder des Wollens, besteht für unser Bewußtsein nur durch eine Setzung oder selbsteigene Gestaltung des Bewußtseins. Objekte sind nicht „gegeben", das Bewußtsein gestaltet sie sich, aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eigenen Formgesetzen. Insofern ist alle Objektsetzung schöpferische Tat des Bewußtseins.

Im bloß theoretischen Erkennen zeigt sich das deutlich darin, daß das in der Erkenntnis Gesetzte im Fortgang derselben Erkenntnis auch wieder umgestoßen werden kann. Es ist also kein absolutes Sein, das sie erreicht, sondern, wenn dennoch ein Sein, dann ein bloß relatives, nämlich bestimmt und eingeschränkt durch

Digitized by Google

die Relation zu den allgemeinen Grundgesetzen und besonderen Bedingungen unseres Erkennens. Was der gemeinen Auffassung und der wissenschaftlichen vor Kopernikus eine kreisende Bewegung des Firmaments um die Erde war, eben das, d. h. denselben Komplex von Erscheinungen, erkannte Kopernikus für eine „wahre" Umdrehung der Erde um ihre Achse und um die Sonne, während die Fixsterne in Ruhe bleiben; die wirren Gestalten der Planetenbahnen, die man bis dahin vergebens in mathematisch einfachen Figuren darzustellen versucht hatte, lösten sich durch diese veränderte Voraussetzung, gleich der Erdbahn, in einfache Kreise auf, und die klare Gesetzmäßigkeit des Systems, die sich so ergab, war für den Forscher ein hinreichender Beweis seiner Wahrheit. Allein schon Keppler, obwohl von derselben Begeisterung für die mathematische Harmonie des Weltbaus erfüllt, sah sich durch genauere Beobachtung und tiefergehende wissenschaftliche Schlüsse genötigt, jene Kreise durch Ellipsen zu ersetzen; die heutige Wissenschaft verzichtet, wiederum auf genauere Kenntnis der Erscheinungen gestützt, auf jede Darstellung der Planetenbahnen, der Gestirnbahnen überhaupt, in exakt definierten geometrischen Gestalten, ebenso wie die Voraussetzung der Ruhe der Fixsterne sich längst als irrig erwiesen hat. Zwar in dem Ausdruck der allgemeinen Gesetze, nach denen sich die Weltkörper ihre Lage gegenseitig bestimmen, tritt die mathematische Regel in desto größerer Einfachheit zu Tage; aber auch kein derartiges Gesetz wird als der absolute, endgültige Ausdruck des objektiven Verhalts betrachtet, sondern die Korrektur immer offen gehalten; d. h. man betrachtet die Bestimmung des Gegenstandes, der in einer gegebenen Erscheinung erscheint, in jedem Falle als unvollendete, nie zu vollendende Aufgabe. Und das ist allgemein der Charakter unserer bloß theoretischen Erkenntnis; der Charakter derselben, den wir kurz damit bezeichnen, daß wir diese Erkenntnis Erfahrung nennen.

Die Objektsetzung des Willens läßt sich in ihrer Eigenart am schärfsten kennzeichen durch ihr Verhältnis zu der so beschaffenen Objektsetzung der bloßen Erkenntnis, nämlich der Erfahrung. Das schöpferische Moment, das auch in der letzteren nicht fehlt, offenbart sich doch noch weit deutlicher in der ersteren. Es beweist sich eben in jenem, im bestimmtesten Sinne freien Hinausgehen über die Objektsetzung der Erfahrung, welches schon oben damit bezeichnet wurde, daß man will, was nicht (im empi-

Digitized by Google

rischen Sinne) ist, oder daß der Wille sein Objekt nicht als wirklich oder möglich oder notwendig (im empirischen Sinne), aber gleichwohl als seinsollend setzt. Ein Willensobjekt ist als solches kein empirisches Objekt; es ist nicht ein Erscheinendes in Zeit und Raum, seinem Begriff nach so und so als Quantum und Quale bestimmt, seinem Dasein nach, gemäß den Grundnormen der Erfahrung, als Veränderung an einem Beharrlichen, Wirkung einer Ursache und Glied der allgemeinen Wechselwirkung dem Ganzen des Erfahrungsinhalts, der „Natur" eingeordnet und so, sei es als möglich, wirklich oder notwendig, erkannt. Der Wille setzt sein Objekt jedenfalls unabhängig vom so bestimmten Zusammenhange der Erfahrung, insofern „frei". Zwar darf das Willensobjekt auch wieder nicht außer aller Verbindung mit Erfahrung stehen. Soll das Gewollte doch wirklich werden, so vermag es das nur gemäß den Gesetzen der Wirklichkeit, also gemäß den Grundgesetzen möglicher Erfahrung. Soll es wirklich werden, so mußte es zuvor möglich, d. h. mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung im Einklang sein. Nur bestimmend dafür, daß ich es will oder als seinsollend setze, ist nicht diese bloß theoretisch erkannte Möglichkeit oder gar Notwendigkeit; denn damit, daß es bloß möglich ist, ist es noch nicht gewollt, und ist es gar notwendig, d. h. nach Erfahrungsgesetzen gewiß, so braucht es nicht mehr gewollt zu werden. Man kann füglich sagen, die Objektsetzung des Willens liegt in der Fortsetzung der Erfahrung; so bleibt sie in der verlangten Verbindung mit ihr und fällt doch nicht in ihr Gebiet. Das ist möglich, weil Erfahrung niemals abgeschlossen, sondern ein unendlicher Prozeß ist. Es ist möglich im Entwurf des Objekts als des Seinsollenden über Erfahrung hinauszugehen, weil das Objekt der Erfahrung selbst niemals ein absolutes, sondern das ewig wandelbare „Produkt des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit" ist.

Soll aber dieser Hinausschritt über Erfahrung, dessen Wagnis die ganze Eigentümlichkeit des Wollens ausmacht, nicht blindlings, nicht regel- und richtungslos geschehen, so muß er einen festen Richtpunkt, einen sicheren Leitstern, ein Ziel haben. Auch sein letztes Ziel kann nicht in dem Sinne jenseits aller Erfahrung liegen, daß diese überhaupt keinen Bezug mehr darauf hätte. Es mag ein „unendlich ferner", mit keiner wirklichen Erfahrung je zu erreichender Punkt sein, so muß er dennoch gleichsam in der Verlängerung der Linie liegen, die den Fortschritt der Erfahrung

Digitized by Google

ausdrückt. Dieser letzte, ideale, d. h. in der bloßen Idee, der bloßen Ausschau des Geistes gesetzte Zielpunkt ist nichts andres als das Ewige, unwandelbar und unbedingt Gültige. Auch das „Gesetz" der Erfahrung, dasjenige Gesetz, welches sie erkannt haben müßte, um darin ihren Gegenstand abschließend zu bestimmen, wird notwendig gedacht als ewiges, unbedingt gültiges Gesetz; aber es liegt nun einmal in dem unaufheblichen Charakter der Erfahrung, daß diese abschließende Erkenntnis, und damit der absolute Gegenstand, für sie unerreichbar bleibt. Kein Absolutes kann je empirisch, kein Empirisches je absolut sein, da nun einmal Erfahrung eine bloß bedingte Erkenntnisart bedeutet. Also das Unbedingte kann nie Objekt der Erfahrung sein. Dagegen kann es Objekt des Willens sein, weil das Objekt hier nicht einen erreichten oder in der Erfahrung je zu erreichenden Punkt, sondern einen bloßen Richtpunkt bedeutet; ein solcher kann unendlich fern und doch als unendlich ferner gültig gesetzt sein. Das Verhältnis zwischen empirischer und absoluter Setzung kehrt sich dabei gewissermaßen um. Für Erfahrung ist allein das Empirische eigentlich Objekt, obgleich es immer nur bedingt gesetzt ist. Die unendliche Reihe solcher Setzungen strebt zum Unbedingten hin, doch ohne es je zu erreichen; es selbst, das Unbedingte, wird für die Erfahrung niemals Objekt. Hingegen ist für den Willen zwar das empirisch nächste Objekt auch nur ein begrenztes, endliches, aber es ist eben dann nur gewollt um eines anderen, höheren Zweckes willen, und so fort bis zum höchsten, nicht mehr bedingten. Das Mittel wird aber des Zwecks halber gewollt, nicht umgekehrt, also ist das höchste, empirisch fernste, ja überhaupt nicht mehr empirische Ziel für den Willen vielmehr das erste, unmittelbar gesetzte Objekt (der erste Zweck); alles dagegen, was auf diesen Zweck erst hinzielt, mag es empirisch noch so nahe liegen, ist doch nur mittelbares Objekt des Willens, also, da das endliche Mittel dem unendlichen Zweck niemals adäquat ist, überhaupt nicht das eigentlich Gewollte.

Demgemäß ist der Ausblick auf ein ewiges, unendlich fernes, mithin nichtempirisches Ziel dem Willen durchaus unentbehrlich. Empirisch Erreichbares kann nie das endgültige Objekt, nie das wahre Ziel des Willens sein. In einem endlichen Ziele würde er zur Ruhe kommen — das heißt ersterben, denn sein Wesen ist Bewegung. Hat das Ewige für den Willen allerdings bloß formale Bedeutung, so ist diese formale Bedeutung die denkbar

Digitized by Google

höchste, denn formal heißt hier richtunggebend, Wille aber ist überhaupt nur Richtung des Bewußtseins. Zwischen Wollen und Vollbringen freilich bleibt so notwendig eine unüberbrückbare Kluft. Gerade je reiner wir das ewig Gute wollen, um so mehr muß der Abstand unseres wirklichen Tuns von dem Gewollten uns bewußt werden. Ja es ist im Grunde nicht ein bloßer Abstand, den man mit der Zeit zu verringern hoffen könnte, sondern ein voller Widerspruch zwischen Forderung und Leistung, zwischen Sollen und Sein. Das Gute bleibt für den Menschen immer Idee; als Idee aber behauptet es seine richtende Bedeutung, richtend im Doppelsinn des richterlich Entscheidenden und des Richtunggebenden.

So baut sich über der Welt des Seins die höhere Welt des Sollens auf; beide zu einander in genauer Beziehung und doch streng unterschieden.

In eigener Art verbinden sich beide in einer dritten, völlig neuen und ebenbürtigen Gestaltungsweise: der der künstlerischen Phantasie. Sogar erhebt diese sich über beide derart, daß sie ihre Objekte, Natur und Sittenwelt, wie bloßen Stoff behandeln darf, den sie frei schaltend ihrer eigenen Weise der Formung unterwirft. Dagegen kann sie sich insofern beiden nicht vergleichen, als sie eine gleiche allverbindliche Wahrheit oder objektive Gültigkeit für ihre Schöpfungen nicht beanspruchen darf. Ihr Tun bleibt immer Spiel, obschon streng gesetzmäßiges. Worauf diese Eigenart der künstlerischen Gestaltung beruht, darf hier ununtersucht bleiben; ihr allgemeines Verhältnis zu Erkenntnis und Wille ist mit dem Gesagten für den augenblicklichen Zweck ausreichend bestimmt.

Die Welten der Erkenntnis aber und des Willens und der künstlerischen Phantasie; der Theorie, der Praxis und der Poiesis; das was ist und was sein soll — das Wahre und das Gute — und das Dritte, welches ist, wie es sein soll, sein soll, wie es ist — das Schöne: ist darin nun noch nicht alles befaßt, was für uns überhaupt Objekt sein kann? Was soll daneben noch ein Ferneres, das Gefühl? Was sollte sein eigentümliches Objekt, seine besondere, von jenen allen verschiedene Weise der Gestaltung sein? Oder, wenn es keine solche aufzuweisen hat, was berechtigt überhaupt, es als eigenes Gebiet des Bewußtseins abzugrenzen? Gibt es auch objektloses Bewußtsein?

In gewissem Sinne ja. Denn wenn allem Bewußtsein einerseits die Beziehung auf ein Objekt wesentlich ist, so ist ihm

Digitized by Google

nicht minder wesentlich die andere Beziehung auf das Subjekt, dessen Bewußtsein es ist. Es fragt sich, ob nicht auch etwas Angebbares am Bewußtsein ist, was diese subjektive, gleichsam Innenseite vertritt. Ebendies könnte etwa das Gefühl sein.

Und ganz entschieden vertritt ja das Gefühl die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität, die Individuität; es entzieht sich dagegen an sich und als solches der gegenständlichen Vorstellungsweise, die immer gleichsam eine Ablösung vom Ich und Gegenüberstellung zu ihm bedeutet. Ebendeshalb will sich auch das Gefühl der Erkenntnis, dem Willen und der schaffenden Phantasie nicht koordinieren lassen. Es bezeichnet nicht sowohl eine abgesonderte Provinz als vielmehr den gemeinsamen Untergrund alles seelischen Lebens; nicht ein eigenes Gebiet, sondern eine Stufe, vorerst die Unterstufe, über der alles sonstige Bewußtseinsleben sich aufbaut, von der insbesondere alle Objektivierung, sei es zum Seienden oder Seinsollenden, sich bestimmt abhebt und die sie überwinden muß, um eben die Objektivität über die bloße Subjektivität des Bewußtseins zu erheben. Objektivieren heißt gestalten, begrenzen, feststellen; Gefühl ist vielmehr das in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Bewegen, das aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zugrunde liegt; es trägt wohl den Keim der Gestaltung in sich, aber ist für sich noch ganz ungestaltet. So fühlen wir Wahrheiten, ehe wir sie nach festen, wissenschaftlichen Normen erkennen; so fühlen wir die Macht von Impulsen, denen erst die sichere Entschließung des Willens, wiederum nach dessen eigentümlichen Normen, das Ziel d. i. das Objekt deutlich bezeichnet; so ist das Gefühl höchst mächtig im künstlerischen Schaffen; aber ohne die Gestaltungskraft der Phantasie, die nicht minder ihre eigenen Gesetze hat, würde es kein Objekt erreichen. Das Objekt tritt dem Bewußtsein wie ein Festes, Fertiges gegenüber, im Gefühl ist nichts fest und fertig, sondern alles im Fluß des Werdens, nichts abgelöst, sondern alles mit allem in ungelöster Verbindung und Verflechtung. Ihm ist das Zusammen der Elemente eigen; es hat eine eigene und nahe Beziehung zur Verbindung der Elemente im unmittelbaren Bewußtsein, welche Verbindung zugleich auch immer Scheidung ist. Darauf beruht die Eigentümlichkeit des Gefühls, daß es sich beständig zwischen zwei unbeschreiblichen Polen, Lust und Unlust, gleichsam hin und her, auf und ab bewegt. Es scheint, daß Lust eine eigene Beziehung hat auf den Vollzug

Digitized by Google

der jeweiligen Verbindung der Elemente im unmittelbaren, subjektiven Bewußtsein, Unlust auf die ebendamit immer zugleich gegebene Scheidung. Denn unzweifelhaft besagt jene ein Annehmen oder Sichzueignen (also Verbindung), diese ein Ablehnen oder Vonsichweisen (also Scheidung); das Ich aber, welches zu einem sich darbietenden Inhalt sich annehmend oder ablehnend, gleichsam anziehend oder abstoßend verhält, ist stets das konkrete Ich, d. h. die Gesamtmasse des jeweilig im Bewußtsein gegenwärtigen und wirksamen Inhalts; sodaß auf die Verbindung und beziehentlich Scheidung der Elemente im unmittelbaren Bewußtsein zuletzt alles znrückkommt.

Von diesem ganzen subjektiven Beisatz gleichsam, der alle Prozesse des Bewußtseins ohne Ausnahme begleitet, erscheint nichts in der fertigen, gegenständlichen Erkenntnis. Sie kennt wohl den Gegensatz von ja und nein, von wahr und falsch; und das subjektive Bewußtsein dieses Gegensatzes nimmt ohne Frage etwas von jener Gefühlsfärbung an; allein in seiner objektiven Bedeutung ist das doch ganz scharf geschieden von dem bloßen Gegensatz der Gefühlsrichtung, den die Wörter Lust, Unlust bezeichnen. Es gibt wohl auch eine Lust, die an die Wahrheitserkenntnis als solche geknüpft ist, vergleichbar etwa der Lust, mit der das Licht, so wie es Stufe um Stufe sich dem Dunkel entringt, uns in fühlbarer Steigerung erregt; aber das Wahre ist nicht darum das Wahre, weil es diese Lust bei sich führt, weil es diese sanfte Nervenerregung auslöst; sondern weil es die Dinge uns erhellt und in der Gestalt zeigt, wie sie „sind", d. h. in ihrer gesetzmäßigen Bestimmtheit. Erkenntnis als solche, d. h. als auf wahr und falsch gerichtet, ist jedenfalls der Forderung nach uninteressiert, parteilos; sie entscheidet nach objektiv allgemeinen Gesetzen, nicht nach der jeweiligen subjektiven Tendenz für oder wider.

Und die Willensentscheidung soll ebensowenig von der letzteren abhängen; so ist es jedenfalls gefordert. Lust und Unlust dürfen sie nicht bestimmen, sonst ist es nicht mehr Wollen, sondern Müssen; nur das Spiel unserer subjektiven Antriebe, nicht mehr Objektsetzung. In der Tat muß es als möglich gedacht werden, möchte selbst diese Möglichkeit empirisch gar nicht eingesehen werden können, zu wollen auch mit dem schärfsten, durch kein Gegengewicht gegenwärtiger oder erinnerter oder erwarteter Lust etwa aufgewogenen Seelenschmerz; nicht zu wollen,

Digitized by Google

auch wo die seligste, reueloseste Lust winkt. Solche Obmacht über das Gefühl steht dem Willen von Rechts wegen zu kraft seiner objektivierenden Bedeutung. So wie die Wahrheit der Wissenschaft den überredendsten Augenschein als unwahr verneinen kann, so die Wahrheit der reinen Willensentscheidung die berückendsten Lockungen der Lust oder Hoffnung, die eindringlichsten Abmahnungen des Schmerzes oder der Furcht. Nicht die bloße Erkenntnis allein erscheint daher hart und kalt gegen die Wärme und Weichheit des Gefühls, sondern so erscheint auch der Wille, gerade wo er am meisten Wille, am wenigsten bloßer dunkler Gefühlsantrieb ist.

Ist dagegen die künstlerische Phantasie gewiß vom Gefühl nicht loszulösen, ist es vielmehr gerade ihre Eigenart, das Gefühl auf eine schöne Weise zu entbinden und in edlem ebenem Fluß sich ausströmen zu lassen, so vermag sie das doch nur, indem sie sich in souveräner Höhe über dem Gefühl hält, es in ihre Bahnen zwingt, ihm Gesetz und Gestalt gibt, nicht von ihm sich haltlos dahintreiben und sich die Wege bestimmen läßt. Mag sich noch so sehr das Gefühl in ihr äußern, so ist es doch eben Äußerung d. i. Objektivierung des Gefühls, nicht mehr das Gefühl in seiner Urform. Denn dieses vertritt gerade die unnahbaren Tiefen der Innerlichkeit, die eigentliche Lebendigkeit, die unendliche Regsamkeit des seelischen Lebens. Es ist der zeugende Punkt, es ist der tief verborgene Quell, aus dem der Strom des Bewußtseins erst gestaltlos hervorbricht, um dann erst sein sicheres Bett sich zu graben und in festen, hellen Linien die weiten Lande des Erkennbaren, Erstrebbaren und künstlerisch Gestaltbaren begrenzend und gliedernd zu durchmessen.

Kurz gesagt: das Gefühl hat die Bedeutung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen, Umfassenden, aber noch Gestaltlosen. Es ist der Mutterschoß alles Bewußtseins.

Mit diesem Charakter der Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Universalität nun begleitet es fort und fort alle Gestaltungen des Bewußtseins bis zu den höchsten hinauf. Es sucht sich darin auszuprägen und wächst doch immer wieder darüber hinaus, nimmt sie in den ursprünglichen Fluß der Bewegung zurück, um sie neu und bereichert daraus wieder hervortreten zu lassen. Von den klareren Bildungen des Bewußtseins fällt dann ein flüchtig erhellender Strahl wohl auch in das Chaos der Gefühle zurück:

Digitized by Google

es möchte in ihnen sich wiedererkennen und ausgesprochen finden, indem es zugleich sie zu durchdringen, ihnen von dem warmen Atem seines ursprünglicheren Lebens einzuhauchen sucht. Allein — „spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr"; und so bleibt das Gefühl seinem letzten, tiefsten Gehalt nach unausgesprochen, unaussprechlich; seine Unendlichkeit ist es, die ein Aussprechen verbietet.

Es ist nun von unerschöpflichem psychologischem Interesse, zu beobachten, wie solchergestalt das Gefühl, seinem Charakter ursprünglicher Universalität gehorchend, von der einfachen Empfindung und Vorstellung an nach und nach die Welten der Erkenntnis, des Willens und der künstlerischen Phantasie, die sich in voller Unabhängigkeit von ihm, ganz nach ihren eigenen Gesetzen und Methoden gestalten möchten, immer wieder zurückzuerobern und in sich zurückzuverwandeln, sie mit seiner Wärme und Lebendigkeit wieder zu erfüllen strebt, damit aber sie unvermeidlich in die Ungewißheit seines Schwebens zwischen Lust und Schmerz, Hoffnung und Furcht zurückzuziehen droht. Keine Stufe wissenschaftlicher Einsicht oder sittlicher Klarheit oder künstlerischer Reife ist davor jemals völlig sicher, und so scheint der Gegensatz und Wettstreit unvermeidlich zwischen den wahrsten und reinsten Gestaltungen, die wir nur im Gedanken, erkennend, wollend, künstlerisch schaffend auszuprägen suchten, und den ursprünglichen gestaltlosen Tiefen, denen wir sie abgewannen, von denen sie jemals ganz loszulösen aber nicht gelingen will.

Daß nun in eben diesem Urelement des Gefühls Religion ihr Leben hat, meine ich, sei ersichtlich. Sie beginnt von sinnlich-phantastischen Vorstellungen der Naturmächte, denen sie nach ihrem heilsamen oder verderblichen Einfluß auf den Menschen Gefühl und Tendenz für oder wider uns leiht. Die Gefühlsfärbung der Vorstellung versteht sich auf dieser Stufe von selbst, weil eine klare Scheidung überhaupt noch nicht platzgegriffen hat, sondern noch fast alles Leben des Bewußtseins in dem Urelement des Gefühls wie steuerlos dahintreibt. Weiterhin gewinnt zuerst die Phantasie ihre eigene, vom Gefühl keineswegs losgelöste, aber auch nicht mehr ausschließlich beherrschte Gestaltungsweise; das künstlerische Element bemächtigt sich ihrer, um den übermächtigen Strom der Gefühle selber in Maß und Harmonie zu zwingen. Das Sittliche, zunächst etwa noch in der Einhüllung des Schönen, bald in seiner ganz eigentümlichen Bedeutung und

Digitized by Google

Tiefe, macht sich geltend und gewinnt dann seinerseits auf die religiöse Vorstellung einen Einfluß, der mehr und mehr zum eigentlich bestimmenden wird. Sicherlich sind die sittlichen wie die ästhetischen Begriffe in engster Verbindung mit Religion, ja mitten aus ihr heraus geboren und entwickelt worden. Aber auch die fortschreitende Klarheit der Erkenntnis der erst nur dunkel geahnten, phantastisch vorgestellten und mit unbeherrschtem Gefühlsdrang der Furcht und Hoffnung erfaßten Naturmächte ringt sich überall heraus aus der Lebendigkeit religiöser Anschauungen, und muß dann umgekehrt mithelfen zur Klärung und Reinigung der Religionsvorstellungen selbst. Die Gottheit, vorzugsweise als sittliche Macht gedacht, wird in der schon aufdämmernden Empfindung der zwischen Natur- und Sittenreich sich auftuenden Kluft von der mehr und mehr zu objektiver Klarheit herausgearbeiteten, von den Spuren der ursprünglich subjektiven Phantastik gereinigten Naturvorstellung losgelöst und ihr als ein Anderes gegenübergestellt, behält aber doch zugleich eine sehr erkennbare Beziehung zu ihr, sei sie nun gedacht als durch die Naturmacht eingeschränkt, ja zuletzt durch sie bezwungen, oder vielmehr sie bewältigend und in ihren Dienst zwingend, ja sie ursprünglich erschaffend. Allein trotz solcher vielgestaltigen Rückwirkung, welche die fortschreitende Klärung des theoretischen wie des sittlichen und des ästhetischen Bewußtseins auf die religiöse Vorstellung äußert, verharrt diese doch in ihrer wesentlichen Eigentümlichkeit; sie läßt sich keineswegs in Wissenschaft und Sittlichkeit und den dritten, künstlerischen Faktor restlos aufheben. Worin anders aber sollte der Eigengehalt der Religion liegen, als in der fort und fort sich behauptenden und zwar unbedingten Vorherrschaft des unendlichen gestaltlosen Gefühls? Es umfaßt, umrankt gleichsam auch diese neu erwachsenen, dann mehr und mehr nach ihren eigenen Lebensgesetzen sich fortsetzenden Gestaltungen des Bewußtseins: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst; es sucht sie in sich aufzusaugen, und wächst doch immer wieder darüber hinaus, strebt sie zu überbieten; es will in seinem ungemessenen Drang sich an ihre beschränkenden Gesetze und Normen einmal nicht binden und dadurch eindämmen lassen.

Das also ist das auffallendste Kennzeichen der Religion: dieser auch allen Normen und Gesetzen des wissenschaftlichen Erkennens, der Sittlichkeit und der ästhetischen Tätigkeit zum Trotz sich be-

Digitized by Google

hauptende Universalitätsanspruch des Gefühls. Darin liegt das Geheimnis ihrer Macht in der Menschheit, darin zugleich der Grund ihrer — Gefahr, die wir schon voraussehen und bald scharf ins Auge fassen werden.

Sie findet für diesen Anspruch auch ihren, wiewohl uneigentlichen, weil bloß negativen Ausdruck, indem sie behauptet uns zum Unendlichen in direkte Beziehung zu setzen. Nicht Gefühl schlechtweg, sondern Gefühl des Unendlichen sollte, nach Schleiermacher, Religion sein. Zwar hat das Gefühl im eigentlichen Sinne keinen Gegenstand, noch könnte das Unendliche für ein endliches Bewußtsein je im eigentlichen Sinne Gegenstand sein. Es ist eigentlich vielmehr die Unendlichkeit des Gefühls, was man ausdrücken will, wenn man dem Gefühl das Unendliche als Gegenstand anweist: eben jene Unendlichkeit, kraft deren es über jede erreichte Stufe hinausdringt, voraus gewiß, sich auch in keiner folgenden je zu erschöpfen. Aber eben damit glaubt es das Unendliche, d. i. Ewige in einem ungleich inhalt- und bedeutungsvolleren Sinne, in ungleich größerer Nähe, Innigkeit, Konkretheit zu erfassen, als es der Erkenntnis oder dem Willen oder auch beiden vereint, in der Form des Schönen, je gelingt. Das Unendliche gilt hier nicht mehr als bloßer Gesichts- oder Richtpunkt; das Gefühl ist anspruchsvoller: in unmittelbarer, lebendiger Gegenwart glaubt es mit ihm eins zu werden. Nicht erst im endlosen Progreß des Erkennens, im Hinausgehen namentlich über die Enge der Individualität, oder in der bloßen Erdichtung der Idee schaut es nach ihm aus als dem fernen, ewig fern bleibenden Ziel alles Wirklichen, sondern in dichter Nähe, in leibhafter Wirklichkeit soll es sich uns offenbaren, ja sich in uns, uns in sich verwandeln; im unmittelbaren Erlebnis des Gefühls ist es in uns eingezogen, hat es Wohnung in uns genommen; Gott lebt uns im Herzen, unser Herz erweitert sich zum Herzen Gottes, seine Unendlichkeit erschließt sich vor sich selbst und kommt sich selber zum Bewußtsein — im menschlichen Gefühl.

So also glaubt das Gefühl auch seinen eigentümlichen Gegenstand gefunden: das Gefühl der Religion ist Gefühl des Unendlichen. Allenfalls ist „Gegenstand“ ein zu niederer Ausdruck dafür, da es ja allem Gegenstand endlicher Erkenntnis überlegen, auch in einer bloßen, unwirklichen Idee nicht erschöpft sein soll; es ist, wenn freilich nicht ein Wirkliches im sonst ge-

Digitized by Google

meinten Sinn, dann ein Überwirkliches, im Gefühl gewiß mit einer Art Gewißheit, überlegen allem Schwanken, aller Verbesserlichkeit der Erfahrungsbegriffe, allem scheinbar Fiktiven der bloßen Ideensetzung, gar nicht zu reden von dem müßigen Spiel der Kunst.

So begreifen sich die hohen Ansprüche, mit denen Religion der Erkenntnis der Wissenschaft wie der bloßen Sittlichkeit entgegentritt. Werden diese nun solche Ansprüche gelten lassen?

Sicherlich nicht. Denn gerade in dieser seiner höchsten Erhebung wird das religiöse Gefühl zu einer ernsten Gefahr für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, ja selbst der künstlerischen Gestaltung. Auf seinen niederen Stufen ist die Gefahr geringer, sei es, weil Erkenntnis, Sittlichkeit, Kunst selbst noch nicht zur vollen Klarheit und Selbständigkeit ihrer Begründung vorgedrungen sind, selbst erst unter der schützenden Hülle der Religion zu eigenem, freiem Leben zu erstarken beginnen, oder weil wenigstens die fernere Stufe noch nicht erreicht ist, wo das Gefühl sie alle zu überbieten und zugleich in sich zusammen zuschmelzen sucht. Erst dann tritt die Gefahr der Transzendenz in ihrer ganzen, und zwar doppelten, theoretischen wie ethischen Tragweite zu Tage.

Unsere Erkenntnis ist wesentlich endlich. Sie kennt das Unendliche, Ewige, Überzeitliche wohl als Grenze, als Ausdruck für das Letzte, das sie sucht, das sie erreicht haben müßte, um absolute Erkenntnis zu sein; aber es je zu erreichen geht über ihr Vermögen, da sie nur endliche Mittel zu ihrer Verfügung hat: Erscheinungen in Zeit und Raum und solche Methoden, die lediglich auf Verarbeitung dieses sinnlichen Materials eingerichtet sind. Die bloße Idee des Unbedingten ist für sie zwar wohl von wahrer Bedeutung, aber diese Bedeutung ist eine bloß begrenzende, kritische; sie steht nur da als Warnung, keine bloß in endlicher Erfahrung begründete Erkenntnis je für absolut, keinen erreichten Punkt der Erkenntnis je als Endpunkt zu betrachten, keine darüber hinausgehende Frage, wofern sie irgend noch eine Handhabe zu empirischer Bearbeitung bietet, abzuschneiden, den Zweifel an dem Erreichten nicht zu scheuen, eher aufzusuchen und zu ermutigen als Antrieb zu weiterem Forschen. So ist die Unendlichkeit der Aufgabe der Erfahrung gerade die Folge der Endlichkeit ihrer Erkenntnismittel; das Unendliche, als Gegenstand der Erkenntnis, existiert für sie nicht.

Die Tendenz der Religion aber ist zu positiv, sich mit einer so prekären Unendlichkeit zufrieden zu geben. Doch will sie,

Digitized by Google

muß sie auch das Gebiet der Erkenntnis sich erobern wollen. Sie tut es, indem sie kühnlich das Unendliche als Gegenstand setzt und sogar mittels der methodischen Grundbegriffe der theoretischen Erkenntnis zu bestimmen sucht. Sie weiß ganz wohl, in welches Wagnis sie sich damit begibt, aber zu diesem Wagnis glaubt sie sich verpflichtet, eben darin glaubt sie ihre Überlegenheit über den bloßen „Verstand" zu beweisen. Und so prallen alle kritischen Einwendungen des letzteren machtlos an ihr ab. Der Antrieb zu solchem Wagnis ist so tiefgewurzelt, daß sie es immer wieder auf sich nehmen wird, welche Armeen unüberwindlicher Gründe immer eine „Kritik der reinen Vernunft" dawider aufbieten mag. Sie setzt also getrost die erste Ursache, den absoluten, mithin zeitlosen Anfang der Welt (Schöpfung), die absolute Macht und Weisheit des Schöpfers u. s. f., und glaubt das Recht dieser Setzungen, trotzdem sie alle Erfahrung übersteigen, so sicher wie einen Satz des Euklid zu beweisen; vielmehr sie glaubt sie über allen theoretischen Beweis erhaben, sie sind ihr hinreichend bewiesen durch die bloße Setzung.

Damit aber bedroht sie die kritische Aufrichtigkeit der theoretischen Erkenntnis. Sie hat eine bedenkliche Tendenz, das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft zu verfälschen. Diese sieht sich um so mehr genötigt, Religion aus ihren Grenzen hinauszuweisen, wie wir es heute nach jahrhundertelangem schwerem Kampf im wesentlichen erreicht sehen. Allein sie läßt sich nicht leichten Kaufs verdrängen, sie behauptet ihre Ansprüche fort und fort mit den Künsten einer Begriffsscholastik, die, aus der eigentlichen Wissenschaft längst vertrieben, in der religiösen Dogmatik und der immer noch großenteils ihr dienstbaren „Philosophie" nach wie vor eine Zuflucht findet.

Man versucht auch wohl ganz direkt das Gefühl zum Erkenntnisgrund zu stempeln. Ist es doch eine Wirklichkeit; wie sollte es nicht auch Wirklichkeiten beweisen? Allein der Skrupel des Wahrheitsgewissens läßt sich so leicht nicht beschwichtigen. Es ist nur zu klar, daß das Gefühl als solches keine Bürgschaft der Wahrheit, sonderm dem Selbstbetrug gar sehr ausgesetzt ist. Es bedarf selbst erst der Reinigung — durch Erkenntnis und Willensdisziplin.

Auf dem Gebiete des Willens dasselbe Schauspiel; auch hier der gleiche Antagonismus. Auch redlich handeln läßt sich nicht gegen ein Unendliches, sondern nur gegen ein Endliches, da

Digitized by Google

keine andern als endliche Kräfte dem Willen wie der Erkenntnis zu Gebote stehen. Ein Guthandeln gegen Gott ist ein Unding; das hat Luther richtig begriffen und danach die christliche Ethik von Grund aus neu gestaltet — sie damit freilich, wie manche meinen, mindestens halb entchristlicht.

Dagegen dem Enthusiasmus des Gefühls ist das viel zu wenig, bloß im endlichen, menschlichen Bereich handeln zu sollen. Und so wie es sonst, etwa in der Geschlechtsliebe, den Menschen zum Gott macht, dem Endlichen unmittelbar unendlichen Wert andichtet, so wähnt es umgekehrt Gott den unendlichen mit doch gar sehr endlichen und menschlichen Handlungen zu erreichen. Die Gemeinschaft endlicher Menschen, auch die noch so weit begriffene, scheint ihm kein hinlänglich würdiges Ziel des Handelns; als solches genügt ihm allein die ewige, selige Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit Gott selber. Dadurch aber werden alle irdisch-menschlichen Aufgaben in ihrem Werte tief herabgedrückt, geradezu entsittlicht; und so entsteht jener Konflikt zwischen Religion und menschlicher Sittlichkeit, dessen Auftritte wir früher betrachtet haben. Man erfährt eben immer wieder, wie viel leichter — und süßer — andächtig schwärmen als gut handeln ist; die Hochflut des Gefühlsenthusiasmus drängt ganz das Interesse am Guthandeln als solchem und bloß seiner selbst wegen, ebenso wie das selbständige Interesse der Erkenntnis, zurück. Die Inbrunst des Herzens, die lodernde innere Flamme des Gefühls, der Enthusiasmus, das ist das Gebiet, in dem Religion am meisten heimisch ist. Das Reich der Stimmungen ist ihr vertraut: die Andacht des Einsseins mit Gott, die Zerknirschung der Reue, die Verdammnis der Gottferne, und wiederum die überschwängliche Seligkeit der Gottnähe und Wegnahme der Schuld. Das ist das Element, in dem sie lebt und webt; das gilt ihr unvergleichlich höher als die einfache, harte, geduldige, zu tausendfacher Resignation verurteilte, dennoch ausharrende Arbeit des Willens; ebenso wie der „geoffenbarte“ Glaube, die Erleuchtung „von oben“, die nicht erarbeitete sondern geschenkte Überzeugung ihr hoch erhaben gilt über die immer strebende, also immer irrende Wissenschaft. So schafft das Gefühl ja auch in der gemeinen irdischen Liebe aus Offenbarungen des Herzens sich eine eigene Glaubenswelt, die keinem Gebote der Logik gehorcht; eine felsenfeste Gewißheit, die keine Kritik duldet, an der der Zweifel zerschellt; es beseelt zu großen Entschließungen, die es

Digitized by Google

nur zu erhalten weiß durch die Glut des Enthusiasmus; es vollbringt die höchsten Leistungen, doch wie nachtwandelnd, ohne Wahl und abwägende Überlegung doch wollend. Die Analogie ist begreiflich, denn alles Gefühlsleben ist eben der Art nach verwandt: nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott — Gefühl ist alles!

Ist nun dies Überwuchern des Gefühls überall gefährlich, so wird es am gefährlichsten in der Religion gerade durch ihre bewußte, entschlossene Transzendenz, durch die es, kraft seines unendlichen Inhalts, Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt. Und um so ernster ist die Gefahr, weil es im Hinausgehen über beide zugleich die Kluft zwischen beiden zu schließen und so die tiefe Dissonanz des menschlichen Daseins endgültig aufzulösen vermeint. Gerade das Gefühl verlangt gebieterisch diese Auflösung, die Versöhnung zwischen Erfahrung und Sittlichkeit, Sein und Sollen; es glaubt gar nicht anders zu können: es wäre trostlos elend, wenn zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Sollen und Sein die Einigung nie zustande käme; die Einheit des subjektiven Bewußtseins wäre zerrissen, das Individuum mit sich selbst zerfallen. Welche Kraft in uns sollte nun wohl den Riß heilen, wenn nicht im Gefühl der Ausgleich vollbracht wäre? Nach seiner universalen, umfassenden und zusammenfassenden Bedeutung aber scheint es dazu in der Tat berufen. Es glaubt das Geforderte zu leisten; es fällt ihm sogar ganz leicht, die Kluft zu überbrücken: aus der Individualität geboren und ihr berufener Vertreter, lebt und webt es doch im Unendlichen; es beweist also durch sein eigenes Dasein, daß das endliche Individuum doch, und zwar ganz unmittelbar, im tiefsten Grunde seiner Innerlichkeit, des Unendlichen teilhaft, also auch umgekehrt das Unendliche ihm erschlossen ist. Und so ist ihm die Kluft geschlossen. Unsere Sünde darf uns nicht mehr verklagen: hier, im unmittelbaren Bewußtsein des Gefühls, ist die Schuld weggewischt und die Reinheit errungen. Die Schranke unserer Erkenntnis kann uns vom Unendlichen nicht scheiden: wir haben es ja im Gefühl, und dies Haben im Gefühl ist es nicht auch Erkenntnis, sogar die erdenklich unmittelbarste, folglich gewisseste?

Das ist die stärkste Wurzel der Religion, das ihre ernsteste Gefahr. Dawider schützt keine bloß theoretische Widerlegung, kein Hinweis auf das harte Gebot der Pflicht. Das Gefühl wird

Digitized by Google

immer mit demselben Einwand kommen: es ist unbefriedigend, es ist trostlos, zu sollen, was man nicht vermag, mit keiner Erkenntnis zu erreichen, was doch allein unsern Erkenntnisdrang stillen kann. Besonders der Anspruch der Individualität bleibt durch den Hinweis auf das abstrakte unpersönliche Gesetz immer unbefriedigt; und zuletzt sind wir Individuen, fühlende Menschen, nicht bloße Erkenntnissubjekte, Willenssubjekte, „Vernunftwesen" überhaupt. —

Es war nötig, den Konflikt in seiner ganzen Schroffheit hinzustellen, wie er in der Tat besteht; es hilft nichts, ihn mit Worten und Begriffsspielen zu überkleistern, der Riß ist schon zu offenbar geworden und läßt sich vor ehrlichen Augen nicht mehr verbergen. Aber auch zur Entscheidung des Konflikts, die wir nun versuchen müssen, sind die Elemente schon gegeben.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.

Die Fragen, die wir zu beantworten hatten, lauteten: Erstens, vertritt Religion ein eigenes Gebiet des menschlichen Bewußtseins, so wie Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst? Zweitens, vermag sie eine Kraft der sittlichen Überzeugung und des sittlichen Handelns aufzubringen, die der bloßen, religionsfreien Sittlichkeit nicht innewohnt? Vermag sie für die von ihr behauptete Macht des Guten über die Welt wirklich Gewähr zu leisten?

Auf die erste Frage gibt unsere Untersuchung klare Antwort. Religion vertritt eine eigene Grundgestalt des Bewußtseins, nämlich das Gefühl, und zwar das Gefühl in seiner höchsten Potenz, in seinem Anspruch, die universelle, alle andern umfassende und vereinende Grundkraft, den ursprünglichsten, unerschöpflich lebendigen Quell alles Bewußtseins darzustellen.

Dagegen entspricht dieser eigentümlichen Form des Bewußtseins nicht auch ein eigenes Gebiet von Gegenständen, so wie Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst je ein solches bezeichnen. Insofern läßt sich Religion mit diesen dreien, in deren Verein wir zunächst den Inbegriff der Humanität fanden, allerdings nicht in eine Reihe stellen. Das Gefühl ist nicht, so wie Erkenntnis, Wille und ästhetische Gestaltung, eine eigene Art der Objektsetzung, sondern bildet zu diesen allen vielmehr die subjektive Gegenseite. „Das Unendliche", als Objekt gedacht, kommt uns auch im Gefühl nicht näher oder wird von uns angeeignet; weist man dem Gefühl auf seiner höchsten Stufe das Unendliche als Objekt zu, so geschieht es nur in einem uneigentlichen Ausdruck, der daher entsteht, daß die Unendlichkeit des Gefühls selbst, indem wir uns ihrer bewußt werden, sich wie Erfüllung mit einem unendlichen Inhalt darstellt. Im eigentlichen Verstande hat weder das Gefühl einen Gegenstand, noch kann das Unendliche für ein endliches Subjekt überhaupt Gegenstand sein.

Digitized by Google

Abgesehen aber von diesem nicht aufrechtzuhaltenden, wiewohl ganz natürlich sich erhebenden Anspruch bleibt dem Gefühl sein unantastbares Recht im Reiche des Bewußtseins und tritt es mit Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst nicht nur nicht in gefährlichen Wettstreit, sondern vereint sich ihnen aufs innigste, durchdringt sie mit der Wärme seines ursprünglicheren Lebens und setzt sie durch die gemeinsame Zurückbeziehung auf einen und denselben subjektiven Quell, aus dem sie alle sich ableiten, zugleich unter sich in lebendigste Wechselbeziehung. Bleibt der Blick des Bewußtseins gleichsam starr auf den Gegenstand geheftet, so scheint dieser sich aus der Verbindung nicht bloß mit anderen Gegenständen des Bewußtseins, sondern auch mit dessen subjektivem Zentralpunkt zu lösen und für sich zu stellen. Solcher Ablösung und Isolierung wirkt das Gefühl mit seiner ganzen Kraft entgegen; es hält die Verbindung von allem mit allem im Bewußtsein aufrecht und bringt eben in dieser durchgängigen Verbindung alles Bewußtseinsinhalts die Bewußtheit selbst, die Subjektivität als solche, zum bestimmtesten, inhaltvollsten Ausdruck, dessen sie fähig ist. Es vertritt den inneren Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewußtseinslebens, seine Individuität.

Diese Bedeutung muß dem Gefühl unverkürzt bleiben, und ebendanach werden die Grenzen, innerhalb deren Religion ihr Recht behält, sich bestimmen. Es soll das Ganze des Bewußtseinslebens von den niedersten bis zu den höchsten Formen zusammenfassen, gleichsam alle Adern des Bewußtseins mit seiner erwärmenden und belebenden Kraft durchströmen; es darf nur nicht die Grenzen, die unserer endlichen Natur gezogen sind, unsicher machen. Es soll der starren Isolierung, in der die objektivierenden Funktionen in sauberer Arbeitsteilung jede ihr eigentümliches Feld von Problemen sich abstecken, um in seiner streng methodischen Bebauung das Gesamtgebiet des Bewußtseins Schritt um Schritt zu erweitern, entgegenwirken durch die Zurückbesinnung auf den letzten, gemeinsamen Quell, aus dem sie alle ihre Nahrung ziehen; es darf nur nicht ihre mühe- und entsagungsreiche Arbeit stören, die geordneten Welten, die sie aus dem Chaos zu gestalten geschäftig sind, in die ursprüngliche Wirrnis wieder auflösen; es muß im Gegenteil ihren Maßen und Normen sich unterwerfen, ihrer Kritik sich beugen und sich selbst Richtung und Grenzen durch sie anweisen lassen. Es soll, mit einem Wort, das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem

Digitized by Google

flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Überschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen. Durch die Eingrenzung wird in der Tat seine Kraft nicht gebrochen, sondern vielmehr zusammengehalten; gerade wenn es alle Schranken überflutet, verliert es an Echtheit und intensiver Energie, was es an Ausbreitung doch nur zum Schein gewinnt; nur zum Schein, denn ein wirkliches, faßbares Objekt erreicht es jenseits der Grenzen der theoretischen, ethischen und ästhetischen Gestaltung in der Tat nicht; es vermag die Schranken des Menschentums nicht wirklich zu übersteigen, es rüttelt nur daran mit titanischem Ungestüm, um doch bald wieder ohnmächtig zurückzusinken.

Damit fällt der Transzendenzanspruch der Religion. Es wird sich fragen, ob sie durch dessen Preisgebung etwa ihren Charakter so verändert, daß das, was übrig bleibt, den Namen Religion nicht mehr verdient. Auf jeden Fall, wenn das Gefühl bisher in der Religion sein Tiefstes und Höchstes geborgen hat, so wird ihr wesentlicher Gehalt in anderer, reinerer Form, gleichviel nun ob unter demselben oder einem anderen Namen, fortbestehen.

Mit der ersten ist indirekt auch die zweite Frage beantwortet: vermag Religion im Gefühl die absolute Obmacht des Guten über die Welt, des Idealen über das Reale, wie man ehedem sagte, gewiß zu machen, die Kluft zwischen Wollen und Vermögen, zwischen Sollen und Sein zu schließen, und so der Sittlichkeit eine eigene, wohl gar unentbehrliche Stütze zu bieten?

Im objektiven Sinne den Widerstreit zwischen Sollen und Sein aufzuheben ist sie unserem Ergebnis zufolge offenbar nicht vermögend; wenn sie wenigstens nicht die besonnenen Schranken, welche die „Kritik der Vernunft“ errichtet, wieder niederreißen soll, wozu wir ihr die Befugnis gänzlich abstreiten mußten. Die Aufhebung jener Kluft im objektiven Sinne wäre nur möglich durch eben jene Transzendenz, gegen die wir uns verwahren mußten, in der wir eine ernste Gefahr erkannten für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, nicht minder der ästhetischen Gestaltung.

Indessen muß anerkannt werden, daß eine Vermittlung doch in der Tat gefordert ist. Soll das sittliche Gebot mit innerer Wahrheit anerkannt und mit Freudigkeit ihm nachgehandelt werden, so setzt das den „Glauben“, d. i. nicht den vagen Gedanken,

Digitized by Google

sondern die feste Zuversicht, das sichere Zutrauen voraus, daß seine Forderung auch für mich armen Menschen in bestimmtem Sinne erfüllbar ist, daß das Naturgesetz meines Wollens und Tuns zugleich dem Sittengesetz gemäß sein kann.

Auf objektivem Wege ist aber das Recht solches Glaubens überhaupt nicht zu begründen. Unsere bloß theoretische Erkenntnis bietet ihm eine ausreichende Stütze nicht, da sie auf die Bedingtheit der Erfahrung ganz und gar eingeschränkt ist, an die Unbedingtheit der sittlichen Forderung überhaupt nicht heranreicht. Allenfalls läßt eben ihre Bedingtheit die vage Möglichkeit einer Übereinstimmung des letzten Gesetzes der Natur mit dem Sittengesetz offen; denn da wir jenes letzte Gesetz nicht in der Erfahrung kennen noch kennen können, so hindert wenigstens Erfahrung nicht, es so beschaffen zu denken, daß die Realisierung des sittlichen Ideals dadurch nicht zur Unmöglichkeit wird. Aber auch die bloße sittliche Erkenntnis kann jenem Glauben nicht zum objektiven Grunde dienen. Zwar das sittliche Gesetz gilt mit objektiver Notwendigkeit; und sofern es doch an uns Menschen ergeht, schließt es die Forderung unmittelbar ein, die Realisierung des Sittlichen, und zwar durch uns, als möglich vorauszusetzen. Allein die noch so dringliche Forderung dieses Glaubens macht nicht verständlich, wie wir in Ermangelung jedes objektiv zureichenden Grundes ihn in uns zuwege bringen sollen.

Es bleibt nur übrig, nach einem subjektiv zureichenden Grunde für diesen Glauben zu suchen. Ein solcher kann von vornherein nur im Bereiche des Gefühls gefunden werden, welches von Haus aus subjektiv, ja recht eigentlich das am Bewußtsein ist, was die Subjektivität als solche vertritt. Handelt es sich um die Herstellung der Einheit zwischen Idee und Erfahrung, sittlicher und bloß theoretischer Erkenntnis, damit aber zwischen den Gesamtgebieten des Wollens und des bloßen Erkennens, um die Behauptung der unteilbaren Einheit des menschlichen Wesens gegenüber jenem Zwiespalt, in den es sich gerade hinsichtlich seiner wesentlichsten Interessen verwickelt sieht, so bietet den ganz reellen, aber allerdings bloß subjektiven Grund dieser verlangten Einheit eben das Gefühl, als der berufene Vertreter der ursprünglich unteilbaren Einheit, der Individuität des Bewußtseinslebens überhaupt.

Das Gebot des Sittengesetzes ergeht doch an uns Menschen; wie wir von subjektiver Seite, in der bestimmten Eigenart

Digitized by Google

unserer Natur und Lage, seine objektiv und allgemein feststehende Forderung uns zu eigen machen und ihr von uns aus Folge geben können, ist die Frage. Eben hier tritt das Gefühl ein, indem es die Idee, zu der Gedanke und Willensentschluß sich erheben, in unmittelbarerer, lebendigerer Weise, als beide für sich es vermöchten, zu unserer Subjektivität in Beziehung setzt. Das Ideal ist unser Ideal, so wie die Wirklichkeit, der es mit gebieterischer Forderung entgegentritt, unsere Wirklichkeit; durch die gleich starke und lebendige Zurückbeziehung beider auf unser Subjekt im Gefühl treten beide zugleich unter sich in die engste mögliche Verbindung, und erhält so die Zuversicht, daß das sittliche Ideal nicht bloß als unerfüllbare Forderung dasteht, sondern für die Wirklichkeit dieses unseres Lebens eine unmittelbare Bedeutung hat, seine zulängliche, obgleich bloß subjektive Stütze. Fortan steht das Ideal nicht mehr vor uns als ein unersteiglicher Gipfel, mehr demütigend in dem Bewußtsein der ewigen Ferne zwischen ihm und uns als erhebend durch seine eigene Größe und Hoheit; durchs Gefühl beflügelt trägt uns Gedanke und Willensentschluß über alle Klüfte siegreich zu ihm hinweg. Der Idealismus des sittlichen Willens findet jetzt die fröhliche Zuversicht zu dem Wagnis, auf die Realität der sittlichen Aufgabe zu trauen; er läßt es sich gesagt sein: du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leihn kein Pfand; er getraut sich, nach dem Wort Albert Langes, mit der Forderung des Unmöglichen die Wirklichkeit aus den Angeln zu reißen. Es ist die Verlebendigung, die leibhafte Vergegenwärtigung des Ideals, die das Gefühl durch die Belebung aller Beziehungen, die sich vom unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins zu ihm hin erstrecken, zuwege bringt. Das Gefühl soll jetzt nicht mehr den objektiven Beweis erbringen oder ersetzen, nicht sein Trostbedürfnis, seine Sehnsucht nach Einheit, nach Versöhnung wird zum Rechtsgrund der Annahme einer für sie gewährleistenden Realität gemacht; der objektiv berechtigende Grund, auf die Realisierbarkeit der sittlichen Idee zu trauen, liegt nach wie vor einzig in der Forderung des Sittengesetzes selbst, sofern sie doch an uns Menschen ergeht; dieser objektive Grund aber gibt ebendamit dem Gefühle Recht, das die Aussöhnung von Idee und Wirklichkeit von subjektiver Seite dadurch zustande bringt, daß es, seiner Natur nach, die subjektive Verbindung unter den verschiedenen Provinzen des Bewußtseins herstellt.

Digitized by Google

Das bis dahin gewonnene Ergebnis werden wir so aussprechen dürfen: Alles an der Religion, was auf echtem Gefühlsgrunde ruht, ist haltbar und berechtigt; über die Echtheit des Gefühls aber entscheidet nicht mehr das Gefühl selbst, sondern die gesetzmäßigen Gestaltungen des Bewußtseins: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst. Auch die dritte Art der Objektivierung nämlich, die künstlerische, hat an der Reinigung und Begrenzung des Gefühlslebens ihren vollgewichtigen Anteil. Gerade in ihrer höchsten Form ist sie Darstellung des Unendlichen unter endlicher Gestalt, also auch umgekehrt Erhebung des Endlichen zu unendlicher Bedeutung. Somit stellt auch sie eine Art Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit dar; darin ist sie der Religion so nah verwandt, daß sie nicht selten geradezu mit ihr verwechselt wird. Doch bleibt sie von ihr schon dadurch scharf geschieden, daß sie für ihre Gestaltungen nicht im gleichen Sinne auch nur subjektive Wahrheit in Anspruch nimmt, sondern immer bewußtes Spiel bleibt, wenngleich das erhabenste Spiel. Dennoch, ja ebendadurch hilft sie zur Reinigung und Begrenzung der Religion mit, indem sie deren Symbole von der unmittelbar realen, auf eine überempirische Wirklichkeit hinweisenden, ja ihre Gegenwart mitten in dieser Welt bloß sinnlich verkleidenden Bedeutung, die sie beanspruchen, auf den bescheidenen Sinn des künstlerischen Symbols herabsetzt, das auf reale Geltung irgendwelcher Art bewußt verzichtet, also nicht, wie Religion in ihrer transzendenten Form jederzeit tut, die Grenzen der Erfahrung zu überfliegen sich herausnimmt. In der künstlerischen Form vermag übrigens alles, was nur in den ewigen Symbolen der Religion von echtem Gefühlsgehalt geborgen ist, sich unversehrt zu erhalten, wie jeder nicht Stumpfsinnige in der Anschauung der großen Gestalten religiöser Kunst aller höher entwickelten Völker erfährt.

Und so werden wir zusammenfassend sagen: Religion, oder was sich unter diesem Namen bisher barg, ist genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt, dagegen nicht mehr, sofern der ungemessene Drang des Gefühls sie verleitet, deren Grenzen zu durchbrechen und ihren ewigen Gesetzen den Gehorsam zu versagen.

Das Wort Humanität aber muß uns sofort auch wieder dasjenige Moment ins Gedächtnis rufen, welches wir von Anfang

Digitized by Google

an in ihren Begriff einschlossen und als wesentlich zu ihm gehörig annahmen: das Moment der Gemeinschaft.

Wie sehr alle objektive Gestaltung des Bewußtseinsinhalts in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst durch die Gemeinschaft bedingt ist und auf jeder ihrer Stufen die feste Beziehung zu ihr bewahrt, ist früher gezeigt worden. Es fragt sich jetzt: welches Verhältnis hat das Gefühl, und durch es die Religion, zur Gemeinschaft?

Wir begegneten der Auffassung, daß Religion, wenn noch so individuell berechtigt, doch auf das menschliche Gemeinschaftsleben keinen Einfluß beanspruchen könne, weil sie, ganz auf dem Grunde der Individualität erwachsen, das Bewußtsein der Gemeinschaft eher aufzuheben als zu stärken geeignet sei. Auf diese Annahme stützte sich die Folgerung, daß die Sache der Religion als reine Privatsache von der der Humanität, die unstreitig Gemeinschaftssache ist, gänzlich zu trennen sei. Darauf wurde früher geantwortet durch den bloßen Hinweis auf die Tatsache, daß alle wahre Religion vielmehr gerade gemeinschaftbildend gewirkt, ja den Gedanken der Gemeinschaft des Menschengeschlechts zuerst hervorgebracht und fortwährend lebendig erhalten hat. Es gilt jetzt auch den Grund dieses Verhalts zu begreifen und dadurch dem vielleicht ernstesten aller Einwürfe wider die Kulturbedeutung der Religion gründlicher zu begegnen als es durch den bloßen Hinweis auf die Tatsache geschieht.

Zwar daß dem Gefühl der Charakter nicht bloß des Subjektiven, sondern des Individuellen beiwohnt, ist vollauf zuzugestehen; und auf der Voraussetzung, daß Religion, wo nicht ausschließlich, doch vorzugsweise Gefühlssache, ja der Ausdruck des Gefühlslebens in seiner höchsten Erhebung sei, fußt offenbar jener Einwand ebenso, wie wir dies oben zugrunde gelegt haben.

Allein Individualität bedeutet nicht notwendig Isolierung. Oder, will man unter dem Individuellen durchaus das verstehen, was einem jeden schlechthin eigentümlich, mithin nicht in Gemeinschaft mit dem andern zukommt, so ist es nicht richtig, daß das Gefühl ausschließlich oder auch nur in höherem Grade individuell wäre als Vorstellung, Willensrichtung, vollends ästhetische Auffassung. Die individuelle Vorstellung hat ihre eigensinnigen Gewohnheiten wie vollends die individuelle Willensneigung, vom Geschmack ganz zu geschweigen, dessen Unart, sich keinem allgemeinen Gesetz fügen zu wollen, sprichwörtlich ist. Nur

Digitized by Google

ebenso vermag auch das Gefühl sich in die Enge der Individualität einzuschließen. Aber es ist dazu keineswegs genötigt. Vielmehr ist gerade von ihm zu erwarten, daß es seine von Haus aus verbindende Tendenz auch in den Beziehungen des Einzelnen zur Gesamtheit bewähre. In der Tat scheint ein energisches Gefühlsleben der Isolierung eher entgegenzuwirken als sie zu befördern; jedes mächtige Gefühl verlangt gebieterisch nach Mitteilung, also nach Gemeinschaft. Im bloßen Erkennen oder künstlerischen Gestalten isoliert man sich leichter; der Wille vermag sich zu isolieren selbst unter dem Schilde der Sittlichkeit: lieblose Gerechtigkeit isoliert mehr als selbst ungerechte, parteiische Liebe. Umgekehrt will Gemeinschaft nicht bloß gedacht und gewollt, sondern im Gefühl unmittelbar erlebt sein. Und das gilt gerade zu allermeist da, wo das Motiv des Zusammenschlusses die höchste Erhebung des Gefühlslebens selbst ist: also in der Religion.

Allgemein hindert die ausschließliche Innerlichkeit des Gefühlslebens, seine wesentliche Beziehung auf das Selbstsein des Individuums, keineswegs, daß es sich selber im Gefühl als Glied der Gemeinschaft weiß. Das Gefühl vertritt die Individualität, ich ziehe vor zu sagen, die Individuität, d. i. die ungebrochene Einheit aller seelischen Funktionen; dazu gehören auch diejenigen seelischen Funktionen, durch die wir zu andern in Beziehung stehen; die Gesamtheit unserer Beziehungen zu andern wird vom Gefühl mitumspannt, und dadurch erreicht erst das Gemeinschaftsleben die ganze Wärme und Innigkeit, deren es fähig ist.

Demnach kann gewiß nicht die Eigentümlichkeit des Gefühls dafür verantwortlich gemacht werden, wenn Religion, statt, wie sie von Haus aus kann und soll, verbindend, vielmehr trennend wirkt. Trennenden Einfluß übt nicht die Energie des Gefühlslebens an und für sich, sondern allein jener Überschwang des Gefühls, in dem es das endliche Individuum ohne alle Vermittlung zum Unendlichen in Beziehung zu setzen vorgibt. Ursprünglich auf Gemeinschaft angelegt, kommt es alsdann in Gefahr, die menschliche Gemeinschaft zu überspringen und herabzusetzen zugunsten einer geträumten unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Unendlichen. Also nicht das Gefühl an und für sich, sondern allein der Transzendenzanspruch des Gefühls ist es, der zu einer Gefahr wird für die Wahrheit und Innigkeit der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch. Wird dagegen dieser Anspruch preisgegeben, so bleibt dennoch jener große Aufschwung

Digitized by Google

der Seele, in dem sie sich erweitert zur Seele des Alls; nicht des Alls der Dinge, sondern jenes inneren Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt. An die Stelle der transzendenten Gottheit tritt dann — die Menschheit selbst; nicht als die Summe der menschlichen Individuen, die sind oder waren oder sein werden, sondern als die Idee, doch wiederum nicht als bloße Idee d. i. ewig fernes Ziel einer möglichen edleren Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern, dem Charakter des Gefühls entsprechend, als die Idee zugleich in ihrer Wirksamkeit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zu dem wirklichen Leben, in dem wir selbst und die Brüder ringsum begriffen sind, das wir mit jedem Atemzug, mit jeder leisesten Regung auch des Gedankens und des Willens unmittelbar mitleben, mithervorbringen. Daß Religion in solchem Sinne mit der Humanität und der menschlichen Gemeinschaft nicht in Konflikt kommt, sondern als wesentlicher Bestandteil darin eingeht, dürfte hiermit erwiesen sein.

Freilich wird mancher uns die Berechtigung abstreiten wollen, das überhaupt noch Religion zu nennen. Wir könnten der Frage ausweichen durch die Entgegnung, daß es uns auf den Namen gar nicht weiter ankomme, wenn man nur die Sache gelten lasse. Allein hinter der Frage der Benennung verbirgt sich die ernstere der geschichtlichen Kontinuität.

Da dürfte die Entscheidung in folgendem liegen. Ist das humanistische Element, das wir in der Religion nachwiesen und dessen kräftigere und reinere Herausarbeitung von selbst die geforderte Begrenzung der Religion zuwege bringen würde, wirklich in allen echten Religionen vorhanden gewesen, tritt es, wie wir zu erkennen meinten, gerade in ihren unbestritten edelsten, zugleich geschichtlich bedeutendsten und bis heute fortwirkenden Gestaltungen sogar am kräftigsten hervor, so ist man wohl berechtigt, den Namen Religion auch dann festzuhalten, wenn sie sich völlig auf menschlichen Boden begibt und auf jene transzendente Übersteigerung, an die man bei dem Wort Religion allerdings vorzugsweise zu denken pflegt, ein- für allemal Verzicht tut. Wäre das Verhältnis zwischen Religion und Humanität so, daß erst jenseits der Grenzen der letzteren die erstere Platz fände, so würde die Frage allerdings auf ein schroffes Entweder — oder zu stellen sein. So aber, da Religion an und für sich nichts als den Sonderanspruch des Gefühls vertritt, der doch in seinen ge-

Digitized by Google

hörigen Grenzen immer berechtigt bleibt; da sie im Grunde das ganze Gebiet der Humanität, von der Gefühlsseite aufgefaßt, umspannt, nur dann in einseitigem Vorwalten eines überschwänglichen Gefühlsdranges sie zu überbieten strebt und durch solche Abirrung erst der Reinheit und Kraft menschlichen Gemeinschaftslebens Gefahr droht, so scheint mir durch die bloße Preisgebung solcher verkehrten Ansprüche des Gefühls, bei voller Wahrung seiner angestammten Rechte, der Begriff der Religion nicht umgestoßen oder so wesentlich verändert zu werden, daß gegen die Bewahrung der Erinnerung an die geschichtliche Vorstufe durch Beibehaltung des Namens Religion sich etwas Ernstliches einwenden ließe.

Wer freilich einmal bei sich festgesetzt hat, unter Religion ausschließlich den Transzendenzanspruch des Gefühls zu verstehen, der sich auch gegen Wissenschaft und Sittlichkeit trotzig behauptet, dem das bloße Gefühl als Beweis genügt, sodaß er, auf es gestützt, alle Kontrolle objektiver Gesetze verschmäht, für den ist „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" ein einfacher Widerspruch. Allein diese Auffassung erscheint nach allem Gesagten weder sachlich noch historisch gerechtfertigt. Ist die sicherste Probe echter Menschlichkeit die Energie des Gemeinschaftsgefühls, so hat, das sei noch einmal betont, bisher die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch eben die Religion vertreten. Einzig die Erfahrung, daß Religion, selbst in ihrer heutigen verkümmerten Gestalt, immer noch dieser Gemeinschaft zu einiger Stütze dient, macht es auch solchen, die ihre Gefahren klar vor Augen sehen, schwer, den Zusammenhang mit ihr völlig abzubrechen. Auch kann in dem heutigen offenbaren Niedergang der Religion ebensowenig ein Beweis gegen ihre bleibende Aufgabe gefunden werden, wie der nicht minder offenbare Niedergang der Sittlichkeit, der Kunst, selbst der Wissenschaft etwas gegen deren ewige Rechte beweist. Das alles sind parallele Folgen einer und derselben Ursache: der Auflösung des Gemeinschaftslebens — nämlich in seinen bisherigen Formen; neben welcher doch auch eine Bildung neuer Formen der Gemeinschaft nirgends zu verkennen ist. Wird erst ein neuer, festerer Grund menschlicher Gemeinschaft gelegt sein — die Hoffnung darauf lassen wir uns nicht rauben — so wird auf dem neuen Boden, mit Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst im festen Bunde, auch Religion zu neuer Stärke erblühen; doch keine andere, so vertrauen wir, als die Religion der Menschheit.

Digitized by Google

Wie diese von den überkommenen Religionen sich klar und bestimmt scheidet, was sie von ihnen festhalten kann, was sie ausscheiden muß, möchte ich weiter nicht als in den allgemeinsten Umrissen umschreiben, da uns sonst hier eine Aufgabe entstände, die eine kaum absehbare historische Vorbereitung und systematisch-kritische Untersuchung erfordern würde. Man wird mich nach allem Gesagten ja nicht mehr in Verdacht haben, als wollte ich allen Aberglauben und blinden, vernunftlosen, vernunftwidrigen Enthusiasmus der geschichtlichen Religionen in Schutz nehmen, oder auch die willkürliche, im Grunde gewissenlose Umdeutung ermutigen, die, um den Schein des Einklangs mit den überlieferten Religionen zu retten, fast jeden ihrer Lehrsätze nachspricht, aber keinen in dem Sinne, wie er eigentlich gemeint war. Es soll eben nichts mehr auf Rechnung des religiösen Gefühls zugelassen werden, was nicht auch vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen wie praktischen und selbst ästhetischen, besteht; das Gefühl soll in keinem Falle mehr Recht haben gegen die Vernunft oder über sie hinweg, sondern allein unter ihrer strengen Kontrolle.

Diese einzige, allerdings radikale Änderung wird natürlich ihren Einfluß äußern auf jeden einzelnen der Glaubenssätze, wie sie in den geschichtlichen Religionen formuliert sind; und so wird die ganze überlieferte Religion gleichsam in einen Schmelztigel geworfen, aus dem sie nur in völlig erneuter Gestalt wieder hervorgehen kann.

Diese Umwandlung im einzelnen hier durchzuführen kann nicht meine Absicht sein. Aber wenigstens in großen Zügen soll angedeutet werden, wie sie etwa zu denken ist.

Die niederste Stufe der Religion ist unstreitig die, welche, ausgehend vom Lebensbedürfnis, vom physischen Selbsterhaltungstrieb sei es des Individuums oder, wohl ursprünglicher, einer eng begrenzten Gemeinschaft, die Hilfe höherer Mächte zur Behauptung im Kampfe ums Dasein, geradezu zur Ernährung und Fortpflanzung, zu Gewinn und Vorteil jeder Art, auch zum Vorteil über andre, in Anspruch nimmt. Die Vorstellung von Gott dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, dem Herrn über Leben und Tod, über die ganze äußere „Glückseligkeit“ des Menschen, des Einzelnen wie der Familie, der Gemeinde, des Volks, zuletzt der Menschheit, ist nur Steigerung dieser Urform der Religion, die mit Sittlichkeit zunächst wenig oder nichts gemein hat. In solcher Erweiterung auch auf den höheren Ent-

Digitized by Google

wicklungsstufen der Religion immer festgehalten, bleibt diese in zahlreichen Wendungen geradezu widersittliche Form der Religion vorzugsweise herrschend in den breiten Schichten derer, die über der täglichen Lebensnot und Mühsal zu einem menschlich freien Dasein überhaupt nicht gelangen. Nur allzu menschlich ihrer Herkunft nach, ist diese Form der Religion, an der Idee der Menschheit gemessen, eigentlich untermenschlich. Gleichwohl ist sie die weitaus vorherrschende in der Auffassung ihrer Gläubigen selbst wie ihrer Gegner; Beweis genug, wie weit es die Menschheit im Menschentum bisher gebracht hat.

Nicht als ob der Wille zum Leben und Wohlleben an sich verwerflich wäre. Keine auch noch so ideale Sittlichkeit kann darüber hinwegsehen, daß es vor allem gilt, der Not und Bedürftigkeit dieses irdischen Lebens soweit abzuhelfen, daß sich ein höheres darüber aufbauen kann; und auch dies höhere Leben ist darum nicht sogleich ein überirdisches, sondern die Erhöhung dieses irdischen Lebens selbst zum Standpunkt des Ewigen, nämlich der ewigen Gesetze des Sittlichen. Somit bleibt alles sittliche Wollen und Tun der Materie nach auf Befriedigung, Glück, Wohl, und zwar irdisches, gerichtet. Doch sind dafür nicht übermenschliche Kräfte, sondern allein des Menschen eigene Arbeit in Bewegung zu setzen. Was aber bürgt dafür, daß diese Arbeit geschieht, und so geschieht, wie das Heil der Menschheit, nicht bloß einer gebietenden Klasse es erfordert? Was verbürgt die gerechte und so allein für alle ersprießliche Verteilung von Arbeit und Arbeitsertrag? Nur die nach Gesetzen der Gerechtigkeit geregelte Arbeitsgemeinschaft kann dafür Gewähr leisten. Aber was sichert wiederum diese? Nichts als die Einsicht des sittlichen Gesetzes und die Erziehung jedes Einzelnen zum Sinn der Gemeinschaft, durch die Teilnahme an der Gemeinschaft selbst; die Festigung des Gemeinschaftsbewußtseins.

So aber erhebt sich nun über der Stufe des niederen Trieblebens das höhere, eigentlich erst menschliche, nämlich sittliche Leben. Dieses kann jedoch, wie früher gezeigt, des Ausblicks auf ein unendliches Ziel schon gar nicht mehr entraten. Und so wird es zur tiefsten, unangreifbarsten Grundlage der Religion, als der natürlichen Äußerungsweise des Bewußtseins einer überempirischen Realität, wie es in dem erwachenden Verständnis für die Unendlichkeit des sittlichen Ideals am reinsten und wahrsten sich erschließt.

Digitized by Google

Das spricht sich zuerst aus in dem demütigen Bewußtsein der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit; in dem Bewußtsein, daß auch die beste menschliche Tat den Himmel — vielleicht gewährt, aber sicher nicht verdient; daß keine andere menschliche Glückseligkeit aber in Vergleich kommen darf gegen die, die im reinen Wollen des Guten selbst, in der völligen inneren Einheit mit der sittlichen Idee erreicht wäre; andererseits wieder, daß auch das Nichtigste und Vergänglichste — und was wäre hienieden nicht so — doch im ewig Positiven steht, von ihm aus Halt und Wert gewinnt, durch die Gesinnung selbst, die es aufs ewige Ziel zurückbezieht, emporgehoben und geadelt wird: die Heiligung auch des niederen Trieblebens, der redlichen Arbeit und des redlichen Genusses, welche, denke ich, Luther richtiger verstanden hat als das Mittelalter, wenn er sie nicht in der Abwendung von den irdischen Aufgaben und den durch sie geforderten natürlichen Formen menschlichen Gemeinschaftslebens, sondern in ihrer vollen Anerkennung und Erhebung unter sittliche Betrachtung suchte.

Es ist nun von hohem Interesse, zu beobachten, wie in den edleren Religionen, zumeist der jüdischen und der christlichen, dies sittliche, dies soziale Moment starken und lebendigen Ausdruck gefunden hat, zuerst in ihrem höchsten Begriff, dem Begriff Gott. Gott vertritt vor allem selbst das Ideal sittlicher Vollkommenheit: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist! Er vertritt die unverletzliche Heiligkeit des sittlichen Gesetzes — des Gesetzes menschlicher Gemeinschaft. Der sonst so gefährliche Widerstreit zwischen Theonomie und Autonomie, Begründung des Sittengebotes auf den Willen Gottes und Begründung auf das eigene, innere Gesetz des menschlichen Willens, verliert, von dieser Seite angesehen, fast sein Bedenkliches: sofern Gott der Name ist für das sittliche Ideal selbst, wird das Gebot der Sittlichkeit ganz natürlich zum Gebot Gottes. Übrigens wird doch auch wieder gefordert, daß wir Gott im eigenen Herzen finden; im „Gewissen" soll er sich offenbaren, ursprünglicher als in jeder äußeren Bezeugung; auf das eigene Bewußtsein des sittlichen Gesetzes soll der Glaube an Gott vorzugsweise seine Gewißheit gründen. Ganz besonders aber vertritt der Name Gott die Zuversicht, daß das sittliche Ideal nicht illusorisch ist, daß es eine Macht bedeutet, die die Welt und die Herzen der Menschen besiegen und schließlich zum Guten lenken muß. So wird der Gott der Religionen

Digitized by Google

zum vollgehaltigen, zusammengedrängten Ausdruck eben jener Überzeugung, in der wir den vor allem andern berechtigten, ewig bedeutsamen Kern aller Religion anerkannten. Die Persönlichkeit Gottes hat offenbar darin ihre tiefste Wurzel, daß in ihm vorzugsweise Quell und Grund des Sittlichen gefunden wird; denn das Sittliche ist von der Persönlichkeit unabtrennbar. Eine bloß naturalistische Fassung des Gottesbegriffs würde die Personifikation auf die Dauer nicht stützen, sie strebt im Gegenteil sie so rasch wie möglich zu überwinden und sich zum Pantheismus zu entwickeln; der sittliche Grund der Personifikation dagegen ist stark genug, um alle Einwendungen gegen den logischen Widersinn einer unendlichen Persönlichkeit zu überstehen. Und aus gleichem Grunde wird das Verhältnis des endlichen Individuums zum Unendlichen unvermeidlich persönlich gedacht: der Mensch denkt sich Gott gegenüber im Verhältnis des Knechts zum Herrn, des Untertanen zum Herrscher, oder, näher und wärmer, des Kindes zum Vater; die menschlich-sittliche Gemeinschaft, auf die Höhe der Idee erhoben, prägt sich aus zu der Vorstellung des Gottesreichs oder der durch Vater- und Kindes-, dann auch Geschwisterliebe geeinten Familie Gottes.

So ist das Sittliche überall im Religiösen eingeschlossen; es kommt nur darauf an, es in seiner Reinheit herauszuschälen, womit denn freilich die Glaubensvorstellungen sich zugleich eine Reinigung gefallen lassen müssen, was als unmittelbare Wirklichkeit geglaubt wurde, entweder zur reinen Idee abgeklärt, oder aber zum bloßen Symbol herabgesetzt wird. Der sittliche Kern der religiösen Anschauungen wird dadurch nicht bloß nicht zerstört, sondern nur um so reiner herausgelöst.

Es ist ein oft gehörter Einwand gegen den sittlichen Charakter der Religion, daß in ihr doch immer das Glücksbedürfnis des Individuums voranstehe, immer die egoistische Frage sich vordränge: Was soll ich tun, daß ich selig werde?

Darauf ist im Grunde schon geantwortet. Von diesem niederen Standpunkt ist Religion, wie die sittliche Bildung des Menschen überhaupt, ausgegangen, aber sie ist nicht dabei stehen geblieben. Wenigstens doch verspricht sie die Seligkeit nicht anders als unter der Bedingung des Guten, ja sie erhebt sich zu der klareren Auffassung, daß allein im reinen Wollen des Guten die wahre Glückseligkeit gesucht werden darf. Dieser Sinn darf doch gefunden werden, wird jedenfalls tatsächlich empfunden

Digitized by Google

in der Frage: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele — durch Unrecht! Dieser sittliche Sinn der Religion hat sich besonders im protestantischen Christentum mächtig erwiesen, indem die Frage der Rechtfertigung weit vorantrat der nach der Seligkeit. Die sittliche Wirkung, die das Christentum durch diesen einzigen Begriff geübt hat und fortdauernd übt, ist unberechenbar. Das ganz unverständliche, ja verstandwidrige Prinzip der stellvertretenden Genugtuung hat, eben weil es gar nicht innerlich angeeignet werden kann, diese Wirkung nicht zu stören vermocht. Zwar daß Christus für uns gelitten, daß er der Welt Sünden getragen hat, ist wahr in dem Sinne, wie es von jedem Heros wahr ist. Nur so in der Tat kann es als Wahrheit empfunden werden und wird es wirklich empfunden. Und gewiß ist auch das wertvoll; durch nichts hat er eindringlicher das Evangelium der Liebe, der menschlichen, ja menschheitlichen Gemeinschaft gepredigt. Die Schuld der Menschheit ist gemeinschaftliche Schuld, an der auch der Reinste mitträgt, weil er Mensch ist; und so hat umgekehrt an allem, was nur Gutes am reinsten der Menschen erfunden werden mag, die Menschheit ihr volles Teil. Allein die Sonderstellung dieses Einzigen, das ihm zugeschriebene einzigartige Verhältnis zum himmlischen Vater ist desto unhaltbarer, ist sittlich wie theoretisch, vollends ästhetisch unerträglich. Mußte er nicht vielmehr Mensch sein, gerade um in seiner Person die Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit darstellen zu können? Auf der mythologischen Stufe der Religion, zu deren Überschreitung doch das Christentum von Anfang an den Keim in sich trug, war die Vergöttlichung des Menschen Jesu nicht bloß begreiflich, sondern selbstverständlich; darf sie darum noch gelten für eine Religion, die sich sonst über die Stufe des Mythus weit erhaben dünkt, es in vielem auch in der Tat ist? Dann aber tritt nur um so mächtiger und klarer der rein sittliche Sinn des Rechtfertigungsgedankens hervor.

Eines ist noch, was der sittlichen Reinigung der Religion zähen Widerstand entgegensetzt: die Vorstellung der zu erringenden, wenn auch sonst noch so rein gedachten Seligkeit unter dem Begriff der zeitlichen Fortdauer des Individuums über dies irdische Leben hinaus, die behauptete Gewißheit der Unsterblichkeit.

Ein notwendiges Postulat der Sittlichkeit ist die Unsterblichkeit nicht. Unbedingte Forderung des Sittengesetzes kann nicht

Digitized by Google

sein die absolute sittliche Vollendung des Einzelmenschen in seiner empirischen Gegebenheit; und dieser ist es doch, der sich ins Unendliche fortlebend setzt. Das Sittliche ist zwar Aufgabe für das empirische Individuum, aber eigentlich nicht als Individuum, sondern als Glied der Menschheit. Die sittliche Aufgabe wird nicht dadurch für den Menschen illusorisch, daß sie als Aufgabe nicht des Einzelnen, sondern der Menschheit gedacht wird; wie überhaupt nicht dadurch, daß sie der Erfahrung gegenüber unendliche Aufgabe bleibt. Tatsächlich hat sich denn auch der Unsterblichkeitsglaube als Stütze einer reineren Sittlichkeit nicht bewiesen; er hat im Gegenteil, vielleicht mehr als irgend ein anderer Glaubenssatz, verschuldet, daß die wahren sittlichen Aufgaben, die dem Menschen hier auf Erden gestellt sind, verfehlt wurden über dem selbstischen Begehr nach einer unsagbaren, überschwänglichen Glückseligkeit im Jenseits. Übrigens böte die Handhabe zur sicheren Überwindung dieser sittlich gefährlichen Auffassung schon der johanneische Begriff eines „ewigen Lebens", das nicht im Jenseits erst erwartet wird, sondern mit der Erkenntnis Gottes und seines Gesandten unmittelbar gegeben, ja eins und identisch ist; das ewig heißt vielmehr seines ewigen Inhalts wegen, als im Sinne schrankenloser Fortdauer. Aber an der persönlichen Fortdauer hängt begreiflich das ganze Herz der historischen Religionen. Fast nirgends macht sich der Anspruch des Gefühls, des persönlichsten Lebensgefühls, so eindringlich geltend; vertritt es doch das eigentlichste, unmittelbarste Leben des Individuums: wie kann es denn anders als zu leben verlangen, und zwar ohne Ende? Vielmehr es glaubt seines unendlichen Lebens unmittelbar gewiß zu sein; dem Gefühl als solchem ist ein Aufhören des Lebens etwas ganz Unfaßbares.

In der Tat wird ihm auch nicht zugemutet, es zu fassen, oder sich der Versicherung des kühlen Verstandes einfach gefangen zu geben. Mag es noch am Grabe die Hoffnung aufpflanzen; niemand wehrt es ihm; nur daß diese Hoffnung nicht zur Bedingung des Guthandelns gemacht werden oder als ein Veto dem unbestochenen Urteil des Verstandes sich entgegenstellen darf. Darüber jedenfalls muß man sich klar sein: daß zu dem gesetzmäßigen Inhalt des Bewußtseins der Glaube an eine zeitliche Fortdauer des Individuums nicht gehört. Wer ihn hegt, der hegt ihn auf eigene Gefahr; nicht ohne ernste Gefahr in der Tat für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit. Es ist und bleibt

Digitized by Google

eine gefährliche Verquickung von Idee und Erfahrung, das Individuum, zumal kraft zeitlicher Fortdauer, in eine Überwelt hinüberretten zu wollen. Die Ideenwelt gibt dem Leben des Individuums einen ewigen Inhalt, aber garantiert nicht ihm, als Individuum, eine ins Unendliche verlängerte Existenz. An jenem „ewigen Leben" muß reine Sittlichkeit sich genügen lassen; es ist auch wahrlich groß und gehaltreich genug, ja die Macht der Idee beweist sich am größten eben darin, daß sie sich auch dem ernst verstandenen Tode des endlichen Individuums gegenüber siegreich behauptet. Auch so, und gerade so, dürfen wir sprechen: „Tod, wo ist dein Stachel?", ist uns „der Tod verschlungen in den Sieg", und wandeln wir dahin „als die Sterbenden, und siehe, wir leben". Nur ein solches ewiges Leben ist durch keinen Einspruch der empirischen Erkenntnis bedroht, seine Annahme macht uns nicht zu Lügnern an der Wissenschaft oder verführt zum gröberen oder feineren — Spiritismus.

Dagegen tritt eben dann die menschlich-sittliche Gemeinschaft erst in ihr volles, sittliches Recht. Der Ausblick auf ein ewiges Ziel liegt aber eben darin: gerade die Menschheit, als Idee, stirbt nicht; sie kann nur als ewiges Ziel gedacht werden.

Der höchste Ausdruck des Sittlichen endlich ist die Wahrheit. Auch sie ist zugleich religiöses Ideal, ja am Ende auch für die Religion das höchste. Denn in keiner andern Idee liegt so unmittelbar die Voraussetzung, daß alles Zeitliche auf dem Grunde des Ewigen ruht und in der Rückkehr zu seinem ewigen Urquell allein das Ziel seines Daseins erfüllt. Das Leben im Ewigen ist identisch mit dem Leben in der Wahrheit. Und so sind wir uns bewußt, nur dem eigensten Drange der Religion genug zu tun, wenn wir sie selbst auf den Grund der unantastbarsten Wahrheit zurückzuführen bestrebt sind.

Damit fällt freilich so manche liebgewordene Anschauung, mancher aus tiefem Gefühlsgrund natürlich erwachsene Glaube als Dogma dahin. Aber was als Dogma nicht ferner zu behaupten, kann darum doch unvergänglichen Wert behalten als sinnbildliche Vorstellung. Man darf nicht übersehen, daß die großen Grundvorstellungen der geschichtlichen Religionen sich so naturgemäß bilden und unausrottbar einwurzeln wie die Vorstellung, daß die Sonne im Osten auf-, im Westen untergeht, oder daß die Dinge um uns her farbig und tönend sind. So wie diese Vorstellungen durch die reifere Erkenntnis der Wissen-

Digitized by Google

schaft nicht schlechthin aufgehoben werden, sondern als der natürliche, kaum vermeidliche Ausdruck eines wissenschaftlich freilich anders zu formulierenden Tatbestandes sich erhalten, so dürften auch die religiösen Grundvorstellungen sich als Vorstellungen ruhig behaupten, wenn sie nur nicht ferner mit dogmatischem Anspruch auftreten. Durch die Korrektur der Wissenschaft als Dogmen beseitigt, mögen sie ihre Stelle behalten als natürliche menschliche Vorstellungen und zwar von unübertroffener symbolisierender Kraft. Wir stoßen hier abermals auf die schon berührte enge Verwandtschaft der Religion mit der Kunst, die mit ihr ja den Begriff des Symbols gemein hat. Beide fallen darum nicht zusammen; wohl aber liefert die religiöse Vorstellung der künstlerischen Bearbeitung einen vorzüglichen Stoff; wie sie denn von jeher in der Interpretation religiöser Anschauungen geradezu ihr Höchstes geleistet hat. Umgekehrt läßt Religion sich die künstlerische Verklärung gern gefallen; sie findet sich durch die Umsetzung in Kunst keineswegs in ihrem ernsten Wahrheitsgehalt bedroht oder herabgezogen. Unbewußt und ungewollt begibt sich der Gläubige mit seinem Empfinden auf den Boden reiner Menschlichkeit — und versenkt sich der Ungläubige mit ihm in die verborgensten Tiefen religiöser Anschauung, wenn mit gleicher Gewalt beiden etwa das ungeheure Drama der „Matthäuspassion“ die Seele packt.

Die Reinigung der Religion würden wir danach, alles in allem, darin sehen: daß das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt; das Dogma als solches preisgegeben wird, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des sittlichen Ideals Platz zu machen; dagegen die religiöse Vorstellung, bloß als Vorstellung, in ihrer naiven symbolischen Kraft erhalten bleibt, jedoch den gesunden Grenzen und Maßen ästhetischer Gestaltungsweise sich fügen lernt. Daß der Erfüllung dieser Forderungen schon durch die bisherige Entwicklung der Religion mächtig vorgearbeitet ist, wird man schwerlich verkennen. Übrigens erwarten wir ihre Verwirklichung nicht mit einem Schlage und nicht von der heutigen Menschheit; wir erwarten sie erst zugleich mit der Verjüngung der Menschheit von unten auf: aus dem neu erwachten, unverlierbar gefestigten Bewußtsein der Arbeitsgemeinschaft.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Sozialpädagogische Folgerungen.

Wir haben unser Ideal entworfen zunächst ohne Rücksicht auf die gegebene historische Lage. Diese ist ohne Zweifel arg zerfahren; das ficht aber das Ideal nicht an. Man muß die geschichtlichen Daten kennen und damit rechnen, aber sie nicht höher schätzen, als sie wert sind. Man muß das Ideal um so höher erheben, je niedriger das Niveau der Wirklichkeit, gegen die es sich kritisch wendet.

Als Ideal wurde aufgestellt: Erhebung der ganzen Menschheit zur Höhe des Menschentums; Heranbildung des Volks, d. i. der Gesamtheit der Arbeitenden, auf dem festen Grunde der Arbeit und Arbeitsgemeinschaft, zur höchsten, nur erreichbaren Stufe wissenschaftlicher, sittlicher, ästhetischer Kultur, und zwar in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft, als Gemeinschaft; wir dürfen dafür jetzt ohne weiteres sagen: ihre Erhebung zur Höhe der Beurteilung alles Menschlichen aus dem Standpunkte der Idee. Platos Forderung, daß Philosophie, d. i. Wissenschaft, orientiert nach den ewigen Richtpunkten der Idee, die Staaten regieren sollte, gilt uns nicht als Utopie, sondern als die allerdringlichste, klarste Notwendigkeit; doch mit dem Beding, daß diese Philosophie alles Ernstes als Gemeingut aller, nicht wie bei Plato als Sondergut einer einzelnen, ebendadurch zur Herrschaft berufenen Kaste gedacht wird.

Die Erfüllung dieser Forderung, d. i. die Einführung der Idee in die Wirklichkeit des Menschendaseins, ist das Thema einer höheren Pädagogik; ich nenne sie Sozialpädagogik, um sie von derjenigen zu unterscheiden, die allein die Bildung des Individuums, sei es in abstracto oder unter einer gegebenen, wie unabänderlich gedachten Gesellschaftsordnung, ins Auge faßt. Sie hat, als Theorie, die sozialen Bedingungen der Bildung und die Bildungsbedingungen

Digitized by Google

des sozialen Lebens, und zwar unter der berichtigten Voraussetzung, daß die Gesellschaftsform veränderlich, daß sie der Entwicklung unterworfen sei, zu erforschen; als Praxis, Mittel und Wege zu finden, um jene wie diese Bedingungen gemäß der Idee, welche das Ziel gedachter Entwicklung bezeichnet, herbeizuführen und zu gestalten.

Hier nun handelt es sich nicht um das Ganze dieser Aufgabe, sondern allein um den Anteil, der bei der Verwirklichung der bezeichneten Forderung der Religion zufallen mag, und um die Gestalt, in der allein sie zu solch wichtiger Rolle taugt. Selbst was dies betrifft, werden wir uns darauf beschränken, bloß die gegenwärtige Lage und die nächsten Schritte, die von da in der Richtung unseres Ideals zu tun sind, in Erwägung zu ziehen.

Auszugehen ist vom Problem der sittlichen Bildung, zu dem die religiöse notwendig in dem gleichen engen Verhältnis steht wie Religion zu Sittlichkeit überhaupt. Also was sind überhaupt die Mittel und Wege einer sittlichen Volksbildung? Insonderheit bei der gegenwärtigen Lage?

Was nun diese Seite des heutigen sozialen Bildungswesens betrifft, so vermißt man nichts so sehr als die Besinnung, daß es sich um nichts geringeres handelt, als, ein gemeinschaftliches sittliches Bewußtsein überhaupt erst zu pflanzen, nicht aber, bloß eine gegebene, über allem Zweifel feststehende Sittenlehre auf die wirksamste Weise an das Volk zu bringen und ihm von frühster Jugend an so tief und fest wie möglich einzuprägen. Es war ehedem ein gemeinhin angenommener Satz, daß über das Sittliche eigentlich die Überzeugungen aller, einige hoffnungslose Unmenschen abgerechnet, übereinstimmten. Wie weit haben sich die Völker seither von solchem Konsensus entfernt! Man kann sich nicht wohl darüber täuschen: wenn es je eine solche gemeinmenschliche sittliche Überzeugung gegeben hat, heute gibt es sie nicht mehr. So unsinnig es als theoretischer Satz ist, als einfacher Ausdruck der gegebenen Lage, selbst als Hinweis auf deren wesentliche Ursache ist es richtig, was wir täglich aussprechen hören: es gibt heute nur noch Klassenmoral, keine allgemein menschliche Moral mehr; es kann, es wird keine geben, solange es Klassenunterschiede gibt. Das ist genau richtig: die Gemeinsamkeit der allerersten Lebensinteressen ist unerläßliche Voraussetzung der Gemeinsamkeit der sittlichen Überzeugung. Denn es gibt kein einzelnes Lebensinteresse, das sich von allen übrigen losreißen und ganz auf sich

Digitized by Google

stellen ließe. Denn das sittliche Interesse wohnt nicht in einem isolierten Organ der Seele, sondern erwächst und gestaltet sich allein in der Wechselwirkung der gesamten seelischen Kräfte, die vor allem durch das Leben in und mit der Gesamtheit bedingt ist. Gerade dem Gebiete des Handelns zugekehrt, kann die sittliche Gesinnung sich noch weit weniger als etwa der wissenschaftliche Verstand oder das ästhetische Vermögen außer Beziehung zur Gesamtheit entfalten; denn es gibt kein menschliches Handeln als in menschlicher Gemeinschaft und gemäß ihren Lebensgesetzen. Die Zerstörung des Gemeinschaftslebens, die unzweifelhaft ein Charakterzug unserer Zeit ist, bedeutet daher unfehlbar einen Riß auch durch die Gemeinschaft der sittlichen Überzeugung; wie er sich denn in den Klassenkämpfen unserer Tage in Wort und Tat scharf und kenntlich darstellt. Es ist daher verwunderlich, wenn heute noch so viele Wohlgesinnte von der naiven Voraussetzung der Einheit der sittlichen Überzeugungen unter den Menschen als vermeinter Tatsache ausgehen, da es sich vielmehr darum handelt, diese Einheit erst wieder zu erringen. Es ist wunderlich, heute noch das Trennende unter den Menschen vorzugsweise in der Religion zu sehen, da doch die sittlichen Konfessionen sich weit unversöhnlicher gegenüberstehen.

Richtiger dürfte es sein, die heutige Schwäche der Religion aus der allgemeinen Zerrüttung des Gemeinschaftslebens abzuleiten. Gerade weil Religion so sehr wie nichts anderes im Gemeinschaftsleben wurzelt, hat unter dessen Verfall sie zuerst und am sichtbarsten zu leiden. Steuern kann sie dem drohenden Unheil freilich nicht; aber ebensowenig folgt aus ihrem heutigen fortschreitenden Siechtum, daß sie ihre Rolle nun ausgespielt hat und eines Tages aufgehört haben wird zu existieren; so wie es mit der Menschheit überhaupt hoffentlich nicht darum aus ist, weil man nach einem Menschen am hellen Tage unserer gepriesenen Kultur wieder einmal mit der Laterne suchen kann.

Dementsprechend ist auch die sittliche Lehre, die in der religiösen Hülle durch Unterricht und Predigt fort und fort dem Volke geboten wird, nicht so sehr an sich zu verwerfen, nicht was sie den Gläubigen wirklich anbietet, ist so sehr zu tadeln, als die fortwährende Selbsttäuschung darüber, in welchem Maße die geduldig Lernenden und Zuhörenden von solcher Lehre und solchem Zuspruch nun wirklich gepackt und gebessert werden; die Blindheit gegen die doch offenkundige Tatsache, daß die ungeheure Mehrheit

Digitized by Google

davon überhaupt unberührt bleibt, besonders dem Katechismusunterricht eher mit Haß und Verachtung den Rücken kehrt, als von da her sich auch nur einige Pietät gegen die überlieferte Religion bewahrt.

Es ist ebensowenig zu bestreiten, daß der einsichtige und gutmeinende Pfarrer auch heute im Kreise seiner Gläubigen Bedeutendes wirken kann. Eine etwas freiere Regung ist ja in letzter Zeit hier und da wohl zu spüren; man wendet den sozialen Fragen ernstere Aufmerksamkeit zu, unterrichtet sich unbefangener als vordem vom wirklichen Stande der Dinge. Aber allerdings sind auf die Wiederbelebung der überlieferten Formen der Religiosität gerade in den breiten Volksmassen, und so auch auf das bestwillige Wirken des geistlichen Standes im überkommenen Rahmen keine allzu großen Hoffnungen zu setzen. Vor allem was den bisherigen kirchlich geleiteten oder beaufsichtigten Religionsunterricht der Volksschule betrifft, so wird von unbefangenen Theologen unumwunden zugestanden, daß es eine vollkommene Selbsttäuschung wäre, davon gerade zur Hebung oder Versöhnung der arbeitenden Klassen viel zu erwarten.

Eine noch kleine, aber, wenn wir nicht irren, wachsende Partei verlangt darum Ersatz des Religionsunterrichts in der Volks- und höheren Schule durch bloßen Moralunterricht, etwa nach französischem Muster. Man sieht jetzt schon voraus, weshalb wir uns diesem Vorschlag nicht werden anschließen können. Immerhin verdient er reiflich erwogen zu werden. Er darf an und für sich, als Symptom des wachsenden Verständnisses für den Ernst der Lage, des steigenden Gefühls für die Verantwortlichkeit des Volksunterrichts, willkommen geheißen werden.

Ich setze voraus, es sei hierbei die Meinung, daß die Religion in jeder Form ausgeschlossen bleiben solle, und nicht, wie es im Moralunterricht der französischen Volksschulen jedenfalls ehedem geschah, [1]) in die Sittenlehre, etwa in der Form einer einfachen Nebenordnung von „Pflichten gegen Gott“ neben die „gegen sich selbst“ und „gegen den Nächsten“, sich verstecken

1) Nach dem Bericht Lichtenbergers in: Recueil de monographies pédagogiques, publiées à l'occasion de l'exposition universelle de 1889, tome IV. — Über die tatsächliche Wirkung des Moralunterrichts in der französischen Schule wage ich — ebenso wie über die des interkonfessionellen Religionsunterrichts der englischen Board School — mangels eigener Anschauung kein Urteil zu fällen.

Digitized by Google

dürfe. Was also sollen wir zu dem so verstandenen Vorschlag sagen?

Vor allem wird man sich klare Rechenschaft darüber geben müssen, was überhaupt durch moralische Lehre zu erreichen ist. Von Anfang an haben wir zu Grunde gelegt, daß sittliche Einsicht und vollends die Kraft sittlichen Lebens ursprünglich überhaupt nicht durch Lehre, sondern durch die Erfahrungen des Lebens gewonnen wird, die allenfalls die Lehre deuten helfen, aber niemals ersetzen oder vorausnehmen kann. Die sittliche Lehre, und sei sie noch so rein, wird namentlich da ihre Wirkung sicher verfehlen, wo sie, wie heute, in beständigen harten Konflikt tritt mit der so viel eindringlicheren Lehre, welche die tägliche Erfahrung einer vielleicht bis zum Grunde unsittlichen Lebensordnung erteilt. Das ist die Ursache, weshalb heute alle Sittenlehre, auch die einfachste „allgemein menschliche“ — die doch in der christlichen immer lag, ja ich hoffe den Hauptbestandteil ausgemacht hat — nicht mehr verfangen will, weder oben noch unten. Es ist ersichtlich nicht der Fall, daß allein oder hauptsächlich die religiöse Einkleidung die Moral um ihre Wirkung brächte, sodaß von der bloßen Ausscheidung des Religiösen das Heil zu erwarten wäre. Unserem höheren Unterricht, besonders dem des humanistischen Gymnasiums, kann man ein zu befangenes Christentum im ganzen gewiß nicht vorwerfen; da hält doch der hellenistische Geist, in einigem Maße immerhin auch der modern-wissenschaftliche, dem christlichen so ziemlich die Wage; man kann aber schwerlich sagen, daß darum der sittliche Zustand unserer höheren Schulen besser wäre als der der Volksschulen.

„Die Schule unterrichtet, das Leben erzieht“; das wird im ganzen immer richtig bleiben. Das Leben zwar unterrichtet auch, aber recht nur den schon geschulten Kopf; die Schule erzieht auch, aber recht nur, wen das Leben zuerst und fortdauernd in Erziehung nimmt, und zwar in gleicher, nicht, wie heute vielfach, in entgegengesetzter Richtung. Wo Schule und Leben gegen einander stehen, kann doch nicht zweifelhaft sein, auf welcher Seite das Übergewicht sein wird. Also müßte vor allem andern ein sicherer Grund sittlichen Lebens gelegt sein; hernach würde es mit der sittlichen Lehre keine Not mehr haben, sie würde dann nur aussprechen und zu hellerem Bewußtsein bringen, wozu das Leben schon in jeden den Keim gelegt hätte. Ist aber diese Voraussetzung nicht erfüllt, so ist vom bloßen Ersatz des Religions-

Digitized by Google

unterrichts durch reinen Moralunterricht nicht nur direkt kein Erfolg zu hoffen, sondern es ist zu besorgen, daß die Lossagung von der ideellen Gemeinschaft, welche die Religion immerhin noch vertritt, die Trennung der sittlichen Lehre von der mächtigen Gefühlsgrundlage, auf welche die Religion sie zu stellen verstand, eine innere Verarmung zur Folge haben wird, die sogar dahin führen könnte, das Sittliche zur schönen Phrase herabzusetzen.

Also nicht das geringste erwarten wir von der bloßen Einprägung und Eindringlichmachung von Moralsprüchen oder von beweglichen Histörchen mit „Was soll man daraus lernen"; ja auch nicht von einer sei es nun idealistischen oder empirisch-utilitaristischen Deduktion des Sittengesetzes. Ganz abgesehen von der Sorge, daß eine solche für das Kind der Volksschule vielleicht doch zu hoch sein möchte, setzt sie, um ganz begriffen zu werden, ein gefestigtes sittliches Bewußtsein eigentlich schon voraus; sie ist gerade dem schwer faßlich und überzeugend zu machen, der sie am nötigsten hätte, der nicht schon den festen Grund sittlichen Lebens in der Tiefe des eigenen Herzens gefunden hat. Förderlicher wäre, wie früher gesagt, eine eng ans Praktische angeschlossene Einführung in die großen und allgemeinen Tatsachen des Menschenlebens, d. i. eine wenn auch noch so elementare Soziologie und Geschichte; als praktische Illustration besonders die unmittelbare Veranschaulichung des physischen und sittlichen Elends, in dem der größere Teil der Menschen noch dahinlebt. Dadurch wird das Bewußtsein, daß Mensch Mensch ist und Mensch zum Menschen gehört, wirksamer geweckt als durch abstrakte Morallehre oder einzelne noch so rührsame Geschichten. Ihr handgreiflicher Mangel ist, daß sie immer bloß vom und zum Einzelnen reden. Was liegt denn so sehr am Einzelnen, daß die Betrachtung seines Schicksals mich, ich sage nicht rühren, sondern umwandeln, mir einen neuen Willen einpflanzen, mich zum Handeln bestimmen sollte? Steht immer nur Einzelner und Einzelner sich gegenüber, so habe ich am Ende soviel Recht als der andere; so ist es genau richtig, daß ich mir selbst der Nächste bin. Weiß uns die sittliche Lehre nicht das Bewußtsein der Gemeinschaft der Menschheit fest und unverlierbar einzuprägen, so ist sie ganz und gar vergeblich.

Und da kann man sich doch der Anerkennung nicht entziehen, daß die religiöse Ethik, wo sie tief genug aufgefaßt wurde, eben

Digitized by Google

dies zu leisten vermocht hat. Die ungeheure pädagogische Wirkung der religiösen, besonders christlichen Moral lag unzweifelhaft gerade darin, daß sie die sittlichen Fragen in den großartigen Rahmen einer kurzen, gleichsam dramatisch in wenige mächtige Auftritte zusammengedrängten, eben dadurch um so ergreifenderen Geschichte nicht eines einzelnen Menschen, sondern des Menschen, seines sittlichen Elends und seiner sittlichen Erlösung faßte. Sie setzte die Gemeinschaft von Mensch und Mensch, ohne weitere Bedingung, völlig unabhängig von Rang, Stand, Geschlecht, Volkstum und allem, was sich sonst trennend zwischen Mensch und Mensch schiebt, schlechthin voraus, nicht als abstrakten Satz oder bloße historische Reminiszenz, sondern als immerwährende, heute wie je lebendige und gegenwärtige Tatsache; sie führte unmittelbar in diese Gemeinschaft ein, sie wollte demnach bedeuten und bedeutete wirklich ein Leben, nicht eine bloße Lehre. Erst das gab dann auch ihrer Lehre Kraft; natürlich genau nur so weit, als sie in echtem religiösem Leben wurzelte und davon Zeugnis gab. Was mir von konkreten Vorschlägen zur Einrichtung eines religionslosen Moralunterrichts bekannt geworden ist, verrät durchweg eine befremdende Unkenntnis dieser für den Moralpädagogen doch kennenswerten Tatsache. Dieser Wirkung der Religion läßt sich, gerade bei dem heutigen Zustande der Menschheit, so leicht nichts Gleichwertiges an die Seite setzen. Nicht bloß eine allgemeine Morallehre, sondern auch eine ganz konkret gefaßte, zumal wenn sie sich, wie kaum vermeidlich, naiv auf den Boden der heutigen Gesellschaftsordnung stellt, wohl gar an ihrem Teile sie stützen helfen soll, kann gegenüber dem Ernst der derzeitigen Lage, wie ich fürchte, wenig oder nichts zur sittlichen Volkserziehung ausrichten.

Auch das ist wohl zu bedenken, daß die Religion auf ein unsichtbares Reich hinwies. Sie war eine Form des Idealglaubens, trotz allem. Das ist gleichfalls um keinen Preis aufzugeben, sofern es eine Möglichkeit gibt, es zu erhalten, ohne daß man in die genugsam geschilderte Gefahr der Transzendenz zurückfällt.

Und so muß man sich ernstlich fragen, unter welchen Bedingungen ein Festhalten, zwar nicht an den überlieferten Formen religiösen Lebens und religiöser Gemeinschaft, aber an ihrer rein menschlichen Grundlage, und so denn auch an einer im gleichen Sinne erneuten religiösen Lehre denkbar wäre.

Digitized by Google

Die leichteste Art des Übergangs wäre offenbar eine allmähliche Umbildung der einmal bestehenden Formen religiöser Gemeinschaft, also der vorhandenen Kirchen selbst oder einer einzelnen unter diesen, von der man träumen könnte, daß sie eben kraft solcher Umwandlung zur beherrschenden würde. Eine solche zweite „Reformation", die in recht vielem auf die erste, so wie diese auf das Urchristentum, zurückgreifen dürfte, wird ja von manchen ersehnt. Sie ist auch an sich nicht undenkbar, wenn auch die Hoffnung darauf zur Zeit verschwindend gering ist.

Mag aber die Aussicht noch so schwach sein, solange sie sich irgend noch festhalten läßt, ist es, wie mir scheint, Pflicht, sich von der religiösen Gemeinschaft, in die man sich hineingestellt findet, nicht zu scheiden, sondern in ihr selbst auf ihre innere Umarbeitung hinzuarbeiten. An sich sollte man doch zu ihr dieselbe Stellung einnehmen dürfen, wie überhaupt zu den überkommenen Formen des Gemeinschaftslebens, die wir alle, auch bei dem heißesten Verlangen nach ihrer gründlichen Erneuerung, doch solange festzuhalten uns verpflichtet glauben, als eben noch nicht neue, edlere Formen an ihre Stelle getreten sind und treten können; einfach weil immer noch besser eine niedere Form der Gemeinschaft ist, als Aufhebung der Gemeinschaft überhaupt, die auch die Bildung neuer Formen nicht etwa fördern, sondern vollends zur Unmöglichkeit machen würde. So verhält es sich mit der heutigen Form der Familie, der Gemeinde, des Staats.

Ich verkenne nicht, daß der Übertragung dieser Betrachtungsweise auf die Kirche ein Umstand sehr hinderlich im Wege steht; nämlich, daß sich die Kirche neben und außer den andern, unter den gegebenen Bedingungen natürlichen und notwendigen, gleichsam organischen Gemeinschaftsformen, nämlich den genannten drei: Familie, Gemeinde und Staat, auf eigenen isolierten Grund gestellt hat und mit eigenem Anspruch rechtlicher Geltung ihnen gegenübertritt, daher unvermeidlich mit ihnen in fortwährendem Konflikt lebt.

Doch besteht seit der Reformation die deutliche Tendenz, diesen Begriff der Kirche, die Wurzel tausendfältiger Schwierigkeiten, zu überwinden, das religiöse Leben in die Familie, die Gemeinde, den Staat so unmittelbar einzuführen, daß es einer davon gesonderten Kirche fortan nicht mehr bedürfte. Die nicht minder wichtige universal-menschheitliche Aufgabe, die sie außerdem zu erfüllen hat, würde dadurch nicht nur nicht bedroht, sie würde sich viel-

Digitized by Google

mehr gerade auf solcher Grundlage erst in der rechten Art entfalten können.

Freilich die Hoffnung auf eine derartige Wendung ist bisher noch jedesmal zu Schanden geworden, und fast scheint es gewagt, die Möglichkeit, daß es einst dahin kommen werde, überhaupt noch ernstlich ins Auge zu fassen.

Die erste Voraussetzung dazu wäre, daß die fragliche Kirche sich entschlösse, nicht bloß auf den Charakter einer eigenen, mit dem weltlichen Recht konkurrierenden Rechtsordnung offen zu verzichten, sondern auch, ihre Mitglieder an ein formuliertes Glaubensbekenntnis ausdrücklich nicht zu binden.

Wirklich tut das wenigstens die protestantische Kirche auch eigentlich nicht. Ob nicht selbst die katholische sich eines Tages durch die fortschreitende Entfremdung der unteren Volksschichten gegen sie zu einer freieren Auffassung des Verhältnisses der Begriffe Kirche und Dogma gedrängt sehen wird, darüber möchte ich wenigstens nicht unbedingt absprechen. Die bestehenden Religionsgesellschaften müssen sich doch nachgerade klar werden, welche Stellung sie zu der täglich wachsenden Masse derer einzunehmen gedenken, die sich an kein gegebenes Bekenntnis mehr binden wollen und können. Darf der, welcher, sei es diesen oder jenen einzelnen Glaubenssatz nicht mehr anerkennt, oder, wie wir, zwar überhaupt noch Religion, aber nur eine Religion „innerhalb der Grenzen der Humanität“ will — d. h. eine Religion, welche die Mehrzahl der Religiösen kaum als Religion, jedenfalls nicht als ihre christliche Religion gelten lassen wird — sich überhaupt ohne innere und äußere Unwahrheit noch zur Kirche rechnen? Nach heutiger katholischer Auffassung sicher nicht; er ist ihr unbedingt ein Abtrünniger, auf den sie zwar den Anspruch nicht aufgibt, der aber durch seine Abweichung vom geltenden Bekenntnis sich ihrer Segnungen verlustig macht, ja nach kanonischem Recht als Verbrecher zur Verantwortung gezogen werden müßte. Die Auffassung der protestantischen Kirche oder wenigstens ihre weit überwiegende Praxis ist liberaler; sie wird den Abfall natürlich stets beklagen und die Verpflichtung fühlen, den Verirrten womöglich auf die rechte Bahn zurückzubringen. Aber übrigens sieht sie in dem Festhalten an der äußeren Gemeinschaft doch immer den Beweis einer gewissen noch vorhandenen, wenn auch noch so bedingten inneren Gemeinschaft. Solange sie uns aber nicht hinausdrängt, sehe ich nicht nur nicht

Digitized by Google

die Verpflichtung, sondern nicht einmal die Berechtigung ein, die von der andern Seite noch festgehaltene Gemeinschaft meinerseits abzubrechen; aus dem schon besagten Grunde: weil eine noch so unvollkommene, aber doch von beiden Teilen gewollte Gemeinschaft immer besser ist als keine. Denn eine Gemeinschaft dieser Art: beruhend, nicht auf dem Zufall der Landesgrenze, vollends des Standes und Besitzes, sondern auf rein ideellem Grunde, auf einer Gemeinschaft der letzten Auffassung des Zieles des menschlichen Daseins, will ich in der Tat und halte sie für wertvoll genug, um, wo auch nur ein Ansatz zu ihrer Verwirklichung gegeben ist, selbst mit Opfern daran festzuhalten. Natürlich die Aufrichtigkeit darf nicht zum Opfer gebracht werden; doch ich sehe nicht, wie sie allein dadurch Schaden litte, daß ich mit den dogmatischen Formulierungen, so wie sie von den offiziellen Organen der gegebenen Kirche zur gegebenen Zeit vertreten und ausgelegt werden, nicht mehr übereinstimmen kann. Das ist an sich kein Grund, der den Austritt aus der Gemeinschaft rechtfertigte, so wenig wie eine politische Überzeugung, die mit den bestehenden Gesetzen und Rechten, selbst mit der Grundverfassung des Staats, dem ich durch meine Geburt angehöre, in Widerspruch tritt, mich nötigt oder auch nur berechtigt, aus diesem, folgerecht vielleicht aus jedem heute existierenden Staat auszutreten und also von einer organisierten menschlichen Gemeinschaft mich überhaupt zu scheiden. Eine äußere Gemeinschaft irgendwelcher Art läßt sich, wie die Dinge heute liegen, gar nicht schließen oder festhalten unter Voraussetzung einer vollkommenen inneren Übereinstimmung der letzten Überzeugungen, sondern nur auf dem Grunde der einen, allerdings wesentlichen Überzeugung, daß Mensch Mensch ist und Mensch zum Menschen gehört; daß also Einheit der Überzeugung sein sollte und zu suchen ist; daß man aber überhaupt nur hoffen kann dahin zu gelangen auf dem Boden einer bestehenden Gemeinschaft, nicht vor und außer ihr.

Dem entspricht, soviel ich sehe, die tatsächliche Haltung der heutigen protestantischen Kirche. Sie fordert strikte Anerkennung ihres Bekenntnisses von ihren bestellten Dienern, nicht im gleichen Sinne von jedem, der ihr überhaupt angehören will. Es wäre möglich, daß sie, einer unverkennbar mächtigen katholisierenden Strömung in ihr nachgebend, diese Auffassung eines Tages als für ihren Bestand als Kirche bedrohliche Laxheit ausdrücklich verwürfe, also die strikte Annahme sei es ihres ganzen Lehrgebäudes

Digitized by Google

oder doch irgendeines kurzen Inbegriffs ihres Glaubens jedem, der an der religiösen Gemeinschaft überhaupt festhalten will, direkt zur Pflicht machte. Damit allerdings würde sie jedem, der diese Glaubenssätze nicht oder nur mit Vorbehalt unterschreiben kann, den Austritt zur Gewissenssache machen. Allein der Protestantismus würde damit offenbar seinen eigensten Traditionen untreu werden; er würde auf das von ihm selbst errungene Prinzip der Kirche als einer der Idee nach die Menschheit umschließenden, die rein menschlichen Ordnungen der Familie, der Gemeinde, des Staats achtenden und anerkennenden, doch rein innerlichen, auf geistigem und damit freiem Grunde ruhenden Gemeinschaft Verzicht tun; was für sie ungefähr so viel wie Selbstmord bedeuten würde.

Allerdings ist die Frage, ob sie darum so bald die Entschlossenheit finden wird zu dem gegenteiligen Schritt: zur ausdrücklichen Preisgebung der Allverbindlichkeit des Dogmas. Sie müßte also ausdrücklich anerkennen, daß selbst eine gänzlich kritische Haltung gegen das geltende Bekenntnis keinen von der religiösen Gemeinschaft überhaupt scheidet, solange er nicht selber aus freier Entschließung sich von ihr lossagt; nicht anders, als man aus dem Staat nicht damit ausscheidet, daß man sich seiner ganzen geltenden Verfassung kritisch gegenüberstellt.

Sollte aber der Protestantismus zu dieser Konsequenz den Mut finden und jene gerade zurzeit wieder sich breit machenden katholisierenden Anwandlungen siegreich überwinden, so wäre damit für manchen die Möglichkeit gegeben, freudiger als jetzt der protestantischen Kirche treu zu bleiben.

Aber selbst damit wäre es noch kaum ermöglicht, die Aufgaben der sittlich-religiösen Volksbildung auf kirchlichem Boden in Angriff zu nehmen, solange noch innerhalb eines Volks verschiedene, gerade durch ihren Kirchenbegriff schroff geschiedene Kirchen sich gegenüberstehen. Daraus hauptsächlich versteht sich das Verlangen nach rein weltlicher Gestaltung des gesamten öffentlichen, namentlich Volksunterrichts, als deren unbedingte Konsequenz es dann erscheint, daß der Religionsunterricht aus dem Lehrplan der öffentlichen Schule verschwindet.

Indessen die Lösung der Volksschule von der Kirche bedeutet nicht notwendig ihre Lösung von der Religion, wie die meisten hüben und drüben als selbstverständlich annehmen. Der öffentliche Unterricht steht doch unter der entscheidenden Obmacht des Staats. Der Staat aber hätte es in seiner Hand, den Religions-

Digitized by Google

unterricht in der öffentlichen Schule, ohne ihn als Religionsunterricht aufzuheben, doch der unbedingten Herrschaft der kirchlichen Dogmatik zu entziehen und auf den selbständigen Grund einer von Kirche und Dogma unabhängigen wissenschaftlichen Pädagogik zu stellen.

Es ist in der Tat meine ernste Meinung, daß ein allgemeiner religiöser Volksunterricht auf nicht kirchlicher, aber christlicher Grundlage — ich meine, anknüpfend an die gesamte christliche Überlieferung — nicht bloß unschädlich, sondern, so lange bis etwa die von uns geforderte Humanisierung der Religion von der Kirche selbst vollbracht ist, sogar das einzig Mögliche und Förderliche ist, unter der alleinigen, doch ganz unerläßlichen Bedingung, daß für diesen Unterricht jeder dogmatische Anspruch rückhaltlos aufgegeben wird.

Für die Anerkennung dieser Bedingung und das Verfahren danach, ohne Hinterhalt oder künstliche Umgehung, nicht bloß den Staat, sondern sogar die Kirche selbst zu gewinnen, scheint mir angesichts der Zeitlage nicht schlechthin ausgeschlossen, auf Grund folgender Erwägungen.

Erstlich vom rein erzieherischen Standpunkt aus sollte endlich Einhelligkeit darüber erreicht sein, was alle einsichtigen Pädagogen, darunter recht fromme, nun schon seit sehr langer Zeit einschärfen: daß Dogmen vom Weltursprung, von Ursprung und Besiegung des Bösen, Dogmen von Gott, Sünde und Erlösung für das Kind der Volksschule, d. h. für das Kind vom siebenten bis vierzehnten Lebensjahr, schlechterdings nicht gehören. Schon aus diesem Grunde sollte das Dogma von der Volksschule ausgeschlossen sein. Selbst die dogmatische Unterweisung, die, etwa in der herkömmlichen Form des Katechumenenunterrichts, auf eigene Verantwortung zu erteilen der Kirche natürlich nicht verwehrt werden kann, sollte nach meiner Ansicht nicht gleichzeitig mit dem obligatorischen Unterricht der Volksschule, sondern erst nach dessen Abschluß gestattet sein. Die Kirche selbst, die protestantische namentlich, würde sich bei unbefangener Prüfung von dem Rechte auch dieser Forderung sicherlich überzeugen. Erwartet sie von ihren Zöglingen den Glauben d. i. die volle Hingabe der Überzeugung von ihren Lehrsätzen, so ist es doch nur billig, die Unterweisung, welche diese Überzeugung wirken soll, für ein Alter aufzusparen, das der vollen Verantwortlichkeit des eigenen Urteils auch fähig ist; und will sie, wie sie fort und

Digitized by Google

fort versichert, niemand zum Glauben gezwungen sehen, so ist es nur folgerecht, den dogmatischen Unterricht eben auch keinem aufzuzwingen; was mit dessen Beschränkung auf die Katechumenenklassen einfach erreicht wäre. Das bisherige Verfahren, die Glaubenssätze erst zwangsweise „lernen" zu lassen, eingeständlich ohne Hoffnung, daß sie jetzt schon nach ihrem wahren Gehalt erfaßt werden, bloß um dadurch die später hoffentlich nachkommende ernsthafte Überzeugung vorzubereiten, enthält einen solchen pädagogischen Widersinn, daß man sich am Ende der Hoffnung hingeben darf, die Kirche selbst werde bei einem solchem Verfahren dauernd nicht beharren wollen. Daß man damit praktisch nur das Gegenteil dessen erreicht, was man beabsichtigt, liegt auf der Hand und wird sogleich noch zu berühren sein.

Zweitens: eine Einführung in die religiöse Vorstellungswelt, die auf dogmatischen Charakter ganz verzichtet, kann interkonfessionell sein, was beim dogmatischen Unterricht natürlich ausgeschlossen ist. Damit würde die Konfessionalität der Volksschule, die sie als Volksschule völlig aufhebt, die den besten und gradsinnigsten Lehrern längst zur Qual geworden ist und als innere Unmöglichkeit in immer weiteren Kreisen empfunden wird, endgültig überwunden. Aber nicht nur, weil die Schule vor allem dem Volk gehört, d. h. als solche die Volkseinheit pflegen und das Bewußtsein von ihr wach erhalten soll, sondern um der Religion selbst willen: weil eben sie die Gemeinschaft von Mensch und Mensch zu vertreten hat, sollte der konfessionelle Zwiespalt wenigstens nicht schon in die Kinderherzen gelegt — und wohl gar die Parteinahme in ihm als die Bedingung angesehen werden, unter der man überhaupt nur einem Menschen zugesteht, daß er eine Religion habe. Sollten die offiziellen Vertreter der Religion eines Tages zu nüchterner Besinnung darüber kommen, wie bedroht deren ganzer, zumal pädagogischer Einfluß nicht zum wenigsten durch die fortdauernde Schürung des konfessionellen Haders ist, so würden sie endlich doch einsehen müssen, wie sehr es im eigenen Interesse der Religion liegt, daß ein gemeinsamer Boden in Gestalt eines interkonfessionellen, gleichwohl religiösen Volksunterrichts gegeben wäre.

Endlich und hauptsächlich: es handelt sich längst nicht mehr, wie ehedem, bloß um „Andersgläubige", sondern gar sehr auch um gar nicht Gläubige. Bei einigem Wahrheitssinn kann man doch nicht umhin die Tatsache anzuerkennen, daß ungezählte

Digitized by Google

Volksschüler, ich denke nicht bloß und nicht hauptsächlich an die wenigen Dissidentenkinder, niemals Gläubige werden und bleiben, und daß die Schule doch auch gegen diese ihre sehr bestimmten, vor allem sittlichen Verpflichtungen hat. Es handelt sich hier gar nicht um das Recht der Väter, das ich in der Tat in Schulsachen und auch sonst so sehr hoch nicht veranschlagen kann; es handelt sich einzig und allein um die Pflicht gegen den Zögling selbst. Ist es nach den aller Welt bekannten Tatsachen sicher, daß in vielleicht 99 unter 100 Fällen die dogmatische Überzeugung nicht angeeignet wird; ist überdies im Grundsatz anerkannt, daß diese Überzeugung dem Zögling vielleicht heiß gewünscht, aber nicht von ihm gefordert werden kann, auf keiner Stufe der Erziehung: welchen Sinn in aller Welt hat es dann, diesen Glauben von Anfang an ihm vorzutragen, nicht als eine Sache, von der sich zu überzeugen oder nicht allein bei ihm stehe, sondern völlig auf gleicher Linie mit Lesen, Schreiben, Rechnen, d. h. wie feststehende, unbestrittene und unbestreitbare Tatsachen oder zu beweisende Lehrsätze? Was anders kann die Wirkung solches Verfahrens sein, als daß jene vielen, bei denen die gewünschte Überzeugung nicht erreicht wird, auf die Religionslehre mit innerer Empörung zurückblicken als auf einen ärgerlichen Betrug, einen frevelhaften Mißbrauch ihrer kindlichen Leichtgläubigkeit; eine Empfindung, die heute viele Tausende hegen und schwer verwinden, vom Religionsunterricht aber, den sie genossen haben, nur zu natürlich auf die Religion selbst und leider auf die Schule, die ihr zu Diensten ist, übertragen — man muß sagen, durch die Schuld jenes aller gesunden Pädagogik ins Gesicht schlagenden Verfahrens des heutigen Religionsunterrichts.

Also die von uns vorgeschlagene Behandlung des religiösen Unterrichts ist zu fordern im Interesse der Kirche selbst wie der Dissidenten; im Interesse der Wahrhaftigkeit, sei es des Glaubens oder des Unglaubens; im Interesse des Friedens der Konfessionen unter sich und mit denen, die außer jeder Konfession stehen; ja im Interesse der Wiederherstellung der wahren Bedeutung der Religion selbst: die Einheit, die Gemeinschaft des Menschengeschlechts, nicht seine Spaltung in ebensoviele Sondergemeinschaften, als es verschiedene Überzeugungen über die schwersten aller Fragen gibt, zu vertreten. Ebendaran, ich möchte glauben, allein daran, hängt ja doch die mit Recht so hoch gestellte sittliche Wirkung der Religion.

Digitized by Google

Oft hat man erklärt: eine nicht dogmatische Religionsunterweisung sei ein Unding. Ich sehe nicht, warum.

Das Kind nimmt die religiösen Erzählungen zunächst einfach als „Geschichte", nicht im wissenschaftlichen, sondern im naiven Sinne. Es hat vorerst genug damit zu tun, sich ihren Gehalt anzueignen, ganz unabhängig davon, ob es sich nun wirklich und buchstäblich so zugetragen hat oder nicht. Geht nur alles für es faßlich und natürlich zu — gerade der Kinderphantasie aber sind die Kinderphantasien der Menschheit immer noch greiflich nah und lebendig —; hinkt die „Moral" nicht plump und aufdringlich hinterdrein, stiehlt sie sich vielmehr auf den stillen, sicheren Pfaden der Phantasie und des Gemüts von selbst, reflexionslos in die Seele, so wird ihm nicht sogleich die Frage auf der Zunge liegen: ist das nun eine wahre Geschichte oder bloß ein hübsches Märchen?

Stellt es aber die Frage — und es soll ja sicherlich die Stufe erreichen, wo es sie, wenn nicht selber stellt, doch, sobald sie aufgeworfen wird, in ihrer ernsten Bedeutung versteht — nun so antworte der Lehrer klar und bestimmt: es ist gutgläubig so überliefert und angenommen worden, Tausende sind so überzeugt und finden in dieser Überzeugung ihre Seligkeit; vielleicht der Lehrer selbst; aber, setze er hinzu, es gibt auch viele Gutgläubige, die nicht so überzeugt sind; keine Lehre über diese Dinge hat ein Recht, die Überzeugung, daß es so sei, von dir zu verlangen; du wirst, wenn du erst vieles andere gelernt hast und überhaupt ein reifer Mensch geworden bist, dich selbständig zu entscheiden haben, ob du es so annehmen willst oder nicht; denn es ist schwer. Dann aber, und als Hauptsache, enthülle er die große sittliche Wahrheit, die in dem Gewande der Geschichte sich jedenfalls birgt, und mache sie so eindringlich als es nur in seinen Kräften steht. Eine große Zahl von Pädagogen, wahrlich nicht die schlechtesten, würden glücklich sein so Religion lehren zu dürfen. Sie haben ihren Pestalozzi studiert, sie kennen daraus sehr wohl den großen, unverlierbaren sittlichen Gehalt, der in den christlichen Grundvorstellungen liegt und in dieser Vorstellungsform sich gerade dem Kindesherzen tief einprägen läßt; sie wissen aber aus demselben Pestalozzi, daß die Katechismusdressur, daß der ganze Dogmenbetrieb in der Kinderschule ein Unsinn ist, den länger mitzumachen einem Lehrer, von dem man pädagogische Einsicht verlangt, nicht zugemutet werden sollte.

Digitized by Google

Das alles sind Erwägungen, die von jedem Standpunkt, vor allem auch von dem des religiös Überzeugten, einleuchten sollten, gerade um so mehr, je ernster und wahrhaftiger seine Überzeugung ist.

Daß vollends von unserem nun errungenen Standpunkt ein anderes nicht möglich ist, liegt auf der Hand; denn es wäre ja die einfache Ausführung dessen, was wir forderten, in dem Maße als es heute ausführbar ist; es wäre die größte zurzeit mögliche Annäherung an das in den vorigen Kapiteln entwickelte Ideal, die sicherste Vorbereitung jener völligen Humanisierung der Religion, die wir als Ziel aufstellten und in der wir die einzige Bedingung sahen, unter der Religion überhaupt ein Recht auf Fortexistenz hat. Wir verlangten eine dreifache Reinigung der Religion: in intellektueller, sittlicher, ästhetischer Hinsicht. Die Ehrlichkeit des wissenschaftlichen Verstandes verträgt nicht länger die dogmatische Behauptung eines Überwirklichen, zu deren Sicherung die uns zustehenden Erkenntnismittel offenbar nicht ausreichen; ganz abgesehen von dem beständigen harten Konflikt, in den die Dogmen der historischen Religionen im einzelnen mit nicht länger zu bezweifelnden wissenschaftlichen Einsichten geraten. Ist dadurch der Wegfall des dogmatischen Anspruchs der religiösen Sätze, d. h. ihrer Behauptung als theoretischer Einsichten sei es auf historischem oder rationalem Grunde unbedingt gefordert, so bleibt diesen Sätzen dennoch eine doppelte Wahrheit: die sittliche und ästhetische. Denn der sittliche Reingehalt der religiösen Anschauungen, sofern sie überhaupt einen solchen einschließen, wird von der Aufhebung ihres Charakters als theoretischer Lehren gar nicht betroffen; und die Einkleidung dieses mächtigen Inhalts in diese schlicht kindliche, für den geringsten der Geringen zugängliche Vorstellungsform behält ihren ganz unersetzlichen ästhetischen Wert: den des wahrhaftigen Symbols. Wir würden einen ungeheuren Gewinn vor allem für die Religion selbst und ihren Einfluß auf das Volkstum darin sehen, wenn wenigstens in der für alle gemeinsamen, obligatorischen Schule, der Volksschule, nur diese Religion, diese aber in ihrer ganzen einfachen Größe und reinen Tiefe, gelehrt würde, der dogmatische Unterricht dagegen der Kirche überlassen bliebe, die in der Tat allein die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen vermag.

Man würde damit nur die guten Traditionen der deutschen Aufklärung wiederaufnehmen, denen man nie hätte untreu

Digitized by Google

werden sollen. Denn nicht mit der Religion, mit dem Christentum zu brechen oder es in einen abstrakten Deismus aufzulösen, sondern seinen menschlich-sittlichen Reingehalt in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, ihn zum Mittelpunkt der Religion selbst zu machen, alles andere an ihr, nicht zu verschweigen oder zu schelten, aber in zweite Linie zu rücken und als nicht verbindlich zu behandeln, das ist die große Umwandlung, die Lessing, Kant, und für die Pädagogik Pestalozzi theoretisch vollbracht haben und mit der man endlich auch praktisch Ernst machen sollte. Das ist die Überlegenheit der deutsch-protestantischen Aufklärung über die französische, die Überlegenheit eines Lessing und Kant über Voltaire und Diderot, eines Pestalozzi über Rousseau, die von einsichtigen französischen Pädagogen mit Neid anerkannt wird. Es ist wahrlich eine einfache Forderung, daß wir diesen Vorsprung nicht preisgeben, sondern mit aller Kraft festhalten sollten.

Zumal in unserem Volkslehrerstande, dank dem Einfluß Pestalozzis, eben diese Anschauung seit langer Zeit wohlbekannt und, allen Regulativen zum Trotz, bis heute lebendig ist. Es ist wieder ein sehr einfacher Vorschlag, daß man an seine besten Traditionen anknüpfen sollte; denn eine Reform der Schule ohne den Lehrer zu machen ist doch wohl ein Unding; er ist nun einmal der Fachmann, der Sachverständige dafür, ihm liegt die Durchführung ob, die gerade in der Sache, um die es sich hier handelt, wirksam nur sein kann, wenn der Lehrende auch mit voller Überzeugung dabei ist. Die erstwesentliche organisatorische Forderung, die der sachlichen entspräche, ist bei uns der Hauptsache nach ja damit schon erfüllt, daß der Religionsunterricht in der Hand des Lehrers, nicht des Geistlichen liegt. Freilich untersteht er darin einer mehr oder weniger strengen geistlichen Aufsicht und wird der dogmatische Standpunkt bisher selbstverständlich festgehalten. Aber fort und fort wird auch dawider gestritten, uud angesichts des heutigen Zustands sollten auch verständige Geistliche mehr und mehr einsehen, daß, gerade wenn den Religionsunterricht der Lehrer erteilt, die Behandlung nach rein pädagogischen, nicht dogmatisch-theologischen Gesichtspunkten die einzig sachgemäße ist. Die leidige Frage der geistlichen Schulaufsicht würde damit glücklich aus der Welt geschafft. Die Vorbildung des Lehrers freilich müßte anders werden als bisher; davon hernach noch ein Wort.

Digitized by Google

Und so meine ich denn, daß unser Vorschlag sich von allen Seiten empfiehlt, mindestens im Vergleich mit dem gegenwärtigen Verfahren. Aber auch vor dem andern Vorschlag, der völligen Ausschließung der Religion, scheint er mir unbedingt den Vorzug zu verdienen.

Zunächst weil er doch immerhin ausführbarer erscheint; weil für ein darauf gerichtetes Bestreben ungleich eher die Teilnahme weiter Kreise und selbst die Zustimmung der entscheidenden Gewalten, Staat und Kirche, zu gewinnen sein dürfte. Aber auch wer noch weitergehende Absichten hegt, sollte, solange an deren Ausführung nicht zu denken ist, das, was wir wollen, doch als einen ersten immerhin wichtigen Schritt in der Richtung der geistigen Befreiung der Volksmassen gutheißen und unterstützen.

Dann aber scheint mir dieser Weg auch in der Tat bei der Lage, wie sie heute ist, der sachlich richtige, ja der einzig denkbare, vorausgesetzt, daß nicht der bisherige als unhaltbar längst erkannte Zustand künstlich erhalten bleiben soll.

In der Tat, was will man tun? Will man im Ernst versuchen, die Volksbildung Deutschlands von ihrem geschichtlichen d. h. von ihrem nationalen Boden völlig loszureißen? So guten Grund man hat, gegen den oft öden, inhaltsleeren Nationalismus, wie er heute im Schwange geht, sich zu verwahren, so ist doch darum eine Nation nicht ein Nichts. Ist der Begriff der Nationalität, so wie er heute landläufig ist, voll gefährlicher Unklarheit, so ist darum nicht der ganze Begriff zu verwerfen, sondern vielmehr ihm sein klarer und echter Sinn zurückzugeben. Es fragt sich einfach: was haben wir als Nation an fortpflanzenswerten geschichtlichen Errungenschaften aufzuweisen? Eben das dürfen wir nicht preisgeben, um unserer nationalen Selbsterhaltung willen. Das allein hat Sinn, und so ist die Pflege jeder edlen Erinnerung unserer nationalen Geschichte allerdings Pflicht. Wie aber wäre es möglich aus der deutschen Geschichte die Religion zu streichen? Wie wäre es möglich nur irgend ein einschneidendes Ereignis unserer Vorzeit zu verstehen oder wahrheitsgemäß darzustellen ohne Erkenntnis des mächtigen Anteils, den die Religion daran genommen?

Und dürfte oder könnte man die Vergangenheit auch ruhen lassen, wie will man auch nur die Gegenwart begreifen ohne irgendeinen Grad religiösen Verständnisses?

Es ist doch nur einer von zwei Wegen offen. Entweder man sagt: nun gut, das hat existiert, aber es waren wüste Träume der

Digitized by Google

Menschheit; wohl uns, daß sie ausgeträumt sind. — Richtig, so mag man sprechen vom Hexen- und Teufelsglauben und manchem andern; aber das Ganze der historischen Religionen so zu beurteilen, wäre doch nicht gerecht und nicht der Wahrheit der Sache gemäß.

Der andere Weg wäre der des völligen Totschweigens der Tatsache, daß Religion existiert hat und noch existiert. Man wird also Geschichte vortragen, Literaturauszüge geben u. s. f. mit völliger Ausmerzung jedes Worts, das an die sei es heutige oder ehemalige Existenz der Religion erinnert. Ich kann mir das in der Ausführung nicht denken; ein einfacher Tatsachensinn würde sich dagegen immer auflehnen. Wenn auch die Schule davon schwiege, von zahllosen anderen Seiten würde es doch unvermeidlich an das Kind herantreten. In den großen Städten, hat man mir entgegnet, ist das religiöse Leben fast erstorben, man merkt wenig davon. Aber es handelt sich ebensogut um die Kleinstadt, um das Dorf. Übrigens auch in unseren Großstädten sieht man doch hier und da fromme Leute sich zur Kirche versammeln, begegnet man wohl einem religiösen Aufzug, sieht barmherzige Schwestern am Werk oder erfährt von großen Wohltätigkeitsanstalten, aus frommem Sinn gestiftet: was ist das alles? Oder das Kind stößt, sagen wir in seinem Schiller oder sonst einem altmodischen Autor, oder in einem schlichten Volkslied, auf den Namen Gott; es findet in einer Galerie guter alter Bilder fast nichts als religiöse Darstellungen, oder wird von einer großen Musik geistlichen Inhalts und Tons gepackt — ja was ist das alles? Durch Schweigen ist darauf nicht geantwortet, und mit der Erklärung: das sind abgestandene Dummheiten, wird sich ein ernsthaftes Kind nicht abfinden lassen. Man entwurzelt nicht große geschichtliche Mächte dadurch, daß man sie ignoriert, daß man Aufklärung darüber selber nicht sucht und andern schuldig bleibt. Der Einzelne mag sich mit der Religion sehr bequem dadurch abfinden, daß er aufhört, sich um sie zu kümmern; aber, ich brauche es nicht zu wiederholen: das gerade ist der ewige Irrtum, daß man ein Einzelner sei. Es ist wahrhafter Weise gar nicht möglich, sein Leben vom Leben der Gesamtheit loszulösen; es ist ebensowenig möglich, den heutigen Tag des Lebens der Nation, ja der Menschheit, von ihrem ganzen Leben von Anbeginn loszureißen. Wer das einmal begriffen hat, wird keinen Trost finden in der Empfehlung jenes „Lethetranks", der das Ver-

Digitized by Google

gangene einfach nicht gewesen sein läßt; er wird die Unbefangenheit eines sich selbst mißverstehenden Aufklärungsdranges nicht wiederfinden, welche vermeint, daß die Menschheit eines Tages ihre Kindheit wie einen abgetragenen Rock ausziehen und in die Rumpelkammer werfen könnte. Nicht ihre Kindheitsträume zu vergessen oder zu verachten, gewiß auch nicht in blöder Pietät sie fortzuträumen, sondern ihre nie veraltende Wahrheit zu verstehen und in reifem, männlichem Bewußtsein festzuhalten, von ihr aus aber auch den kindlichen Standpunkt zu würdigen, ist die Aufgabe, die freilich für den gar nicht existiert, der diesen Traum nie geträumt hat. Das Recht der religiösen Vorstellungswelt, das wir in Schutz nehmen, ist das Recht der Naivität, kein größeres, aber auch kein geringeres; auf jeden Fall in der Erziehung kein zu vernachlässigendes.

Eine Erwägung aber sollte für jeden, welchen Standpunkt er auch für seine Person in der religiösen Frage einnimmt, bestimmend sein. Wir haben noch auf lange hin damit zu rechnen, daß Gläubige und Ungläubige mit einander in einer Nation sich vertragen müssen. Der Zug der Zeit geht leider dahin, in jedem solchen Konflikt den Kampf aufs Messer anzuraten. Die Vernunft der Sache heischt im Gegenteil, je schärfer nach einer Seite der Konflikt ist und sein muß, um so nachdrücklicher auf den Einheitsgrund zu dringen, auf dem man dennoch zusammenstehen kann. Die Vernunft der Sache fordert, gerade dem bestehenden und notwendigen Konflikt zum Trotz Gemeinschaft zu suchen und festzuhalten. Sie fordert, wo man nicht einer Überzeugung sein kann, doch nach ruhigem wechselseitigem Verstehen zu streben, und die Voraussetzung immer festzuhalten, daß eine Einigung doch möglich sein muß. Sonst stiebt alles in sinnloser Selbstzerstörung auseinander. Nichts anderes ist meine Forderung in der in Rede stehenden Frage. Ihre praktische Erfüllung, soweit sie vom Unterrichtswesen abhängt, sehe ich in der Gemeinsamkeit wenigstens des ersten, des für alle bestimmten, obligatorischen, also des Volksunterrichts; welche Gemeinsamkeit bei der heutigen Lage gar nicht anders als so möglich scheint, daß an die Stelle der bisherigen dogmatischen Unterweisung eine strikt undogmatische Einführung in die religiöse Vorstellungswelt nach der geschilderten Art tritt.

Versuchen wir uns die Folgen einer solchen Einrichtung klar zu machen. Ich meine, daß alle Teile sich dabei besser als heute

Digitized by Google

befinden würden. Wem es nicht gegeben ist zu glauben, dem wird kein Dogma zugemutet; vor allem dem Kinde nicht, das die Wucht der Verantwortung für eine Entscheidung, an der, wie man sagt, sein Seelenheil hängt, ohnedies nicht tragen kann. Die Kirche andrerseits kann, wenn sie auf ihre dogmatische Lehrunterweisung begreiflich nicht verzichten will, in dem gedachten Unterricht immerhin eine wertvolle, und zwar die allein pädagogisch richtige Vorbereitung dazu sehen. Ihrer weitergehenden Absicht ist dadurch in keiner Weise entgegengewirkt; es handelt sich weder um einen Krieg des Staats gegen die Kirche, des Unglaubens wider den Glauben, noch um ein willkürlich zurechtgemachtes „Staatschristentum", das als Konkurrent des überlieferten aufträte. Von Konkurrenz kann einfach deshalb nicht die Rede sein, weil das Dogma grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, das negative ebensowohl wie das positive. Dogma und Dogma können sich, wo sie nicht zusammenstimmen, nur auf Tod und Leben bekämpfen, wo aber kein Dogma ist, fehlt auch jeder Anlaß zum Glaubensstreit. Nun ist ja der Kampf nicht überhaupt zu vermeiden, aber es wäre doch schon ein Großes, wenn er wenigstens der Schule fernbliebe, wenn die Grundlage der gesamten, auch religiösen Bildung von Haus aus gemeinsam wäre. Die Verschiedenheit der Überzeugungen über die „höchsten Dinge" wäre damit freilich nicht aus der Welt geschafft; nach wie vor würde ein Teil dem alten Glauben treu bleiben, ein andrer sich eine mehr oder minder abweichende, aber immer noch religiös zu nennende Überzeugung selbständig bilden, ein dritter von keiner Religion überhaupt mehr etwas wissen wollen. Der ideale Zustand wäre das nicht; aber doch wäre der Gewinn im Vergleich zur jetzigen Lage unermeßlich groß. Der Unterschied der letzten Überzeugungen würde nicht mehr so wie jetzt zerstörend auf das Gemeinschaftsbewußtsein überhaupt wirken. Wer am alten Glauben hält, würde darin keinen Widerspruch gegen das, was die Schule ihn lehrte, empfinden, es würde ihm nicht zugemutet, den Konflikt einer „gottlosen" Schule mit einer schroff entgegengesetzten kirchlichen Religionsunterweisung in sich zu verarbeiten. Wer eigene Wege wählt, würde über die frühere Stufe einfach hinausschreiten wie über die kindliche Vorstellung vom Auf- und Niedergang der Sonne, aber er würde von der Schule doch ausreichende Kenntnis der religiösen Vorstellungswelt und, so hoffe ich, auch ein gewisses Verständnis ihres edel-

Digitized by Google

sten, sittlichen und Gemütsgehaltes heimtragen; er würde fortan nicht an den andersgläubigen oder überhaupt gläubigen Mitschüler mit Geringachtung, an den Lehrer mit Erbitterung zurückdenken, er würde sich beiden nicht innerlich ganz und gar entfremdet fühlen. Ich kann nicht umhin einen solchen Zustand für ungleich wünschenswerter nicht bloß als den heute bei uns, sondern auch den in Frankreich und anderwärts bestehenden zu halten. Das System der religionslosen Schule mit konkurrierendem kirchlichem Religionsunterricht befördert gerade wie absichtlich jenen Dualismus der Bildung, den wir zu allermeist beklagen, auf dessen Beseitigung vor allem andern hinzuarbeiten ist, damit nicht die Volksgemeinschaft schon von der Schulbank an planmäßig zerstört wird. Sie zu retten sehe ich keinen andern Weg als den hier gewiesenen, und es sollte mich wundern, wenn ich, zugänglich übrigens für jede ernsthafte Kritik, mich über diesen Punkt je anders überzeugen sollte.

Ich habe von der Volksschule gesprochen; nur weniger Worte bedarf es noch darüber, was entsprechend für den höheren Unterricht zu verlangen wäre. Meine Wünsche sind fast selbstverständlich: erstens Religionsgeschichte, streng tatsächlich gehalten, wie es der Geschichte geziemt; und weiter hinauf: gründlich sachliche Aufklärung über die Grundlagen der Religion in der Natur des Menschen d. h. in den Gesetzen des Bewußtseins; eine Aufklärung in der Art, wie sie hier zu geben versucht worden ist, mag man sie nun Religionsphilosophie oder wie sonst nennen. Besonders ist beides zu fordern vom künftigen Lehrer; ich meine auch vom Elementarlehrer, denn ich zweifle nicht, daß sich das Wesentliche davon ihm faßlich machen läßt, ohne daß er darum in die tiefsten Tiefen der Philosophie einzudringen nötig hätte.

Und dem Analoges biete man getrost jedem, der um eine über die Volksschule hinausgehende Bildung sich bemüht, insbesondere auch dem Arbeiter. Man biete es, gleich allem andern, in so wissenschaftlicher Form als immer möglich, wiewohl selbstverständlich in Anpassung an die Stufe des Verständnisses, die man bei dem jedesmal Lernenden voraussetzen darf. So wird man ihn zum wenigsten an eine unbefangene Würdigung der Religion als eines mächtigen Faktors der „Erziehung des Menschengeschlechts“ gewöhnen. Etwas anderes ist vernünftigerweise heute nicht zu erstreben; jeder Versuch, die arbeitenden Klassen, zumal wo sie durch die Sozialdemokratie bereits revolutioniert sind, der

Digitized by Google

Religion in ihrer überlieferten Form zurückzugewinnen, wird rettungslos scheitern an dem einmal tief eingedrungenen Mißtrauen, das die überkommene Religion aus nur zu klaren Gründen im engen Zusammenhang sieht mit den Gewalten, die sie darniederhalten, die gerade ihre geistige Freiheit ihnen bisher vorenthalten haben. Auf dem angezeigten Wege dagegen wäre wenigstens über den härtesten Konflikt ohne Unwahrheit hinwegzukommen und die Möglichkeit aufrichtiger Verständigung, ja auch einer wahren Gemeinschaft wiederzugewinnen, da wo man jetzt innerlich wie in verschiedenen Welten lebt und doch äußerlich in einer Welt, in einer Nation zusammenzuleben gezwungen ist. Durch einfachen Bruch mit der Religion erreicht man, solange daneben ihre tatsächliche Macht doch fortdauert, nur das Gegenteil davon, und zwar, bei aller subjektiven Ehrlichkeit, durchaus gegen die Wahrheit der Sache. Denn das, was man will, die Humanität, liegt doch auch in den Religionen, und auch, was sie darüber enthalten, ist nicht schlechthin zu verwerfen, wenngleich der Klärung und Reinigung dringend bedürftig.

Zuletzt freilich stoßen wir immer wieder auf die ernste Frage: ob angesichts der bestehenden Klassengegensätze die Gemeinschaft der Bildung, die wir fordern, überhaupt nur denkbar ist?

Sie ist denkbar, denn es ist undenkbar, bei dem gegenwärtigen Zustand länger zu verharren. Sie ist unter den obwaltenden Gegensätzen nicht denkbar, also sind diese Gegensätze zu überwinden.

Ein erster, unscheinbarer, doch in den Folgen wichtiger Schritt dahin, ohne den auch alle obigen Vorschläge so gut wie vergeblich sind, ist jeden Tag möglich, nämlich die heutige „Volksschule“ wirklich zu dem zu machen, was sie doch der Idee nach immer hat sein sollen: zur obligatorischen Schule für alle, zur unerläßlichen Unterstufe, ohne die zu höheren öffentlichen Lehranstalten sonder Ausnahme der Zugang versperrt ist. Von Comenius an steht diese Forderung in der Theorie fest; und wieder verdient der deutsche Volkslehrerstand das hohe Lob, einer traurigen Wirklichkeit zum Trotz das Ideal unbeirrt hochgehalten zu haben. Es ist Zeit, daß jeder, der in irgendeinem Sinne für unser nationales Bildungswesen mitverantwortlich ist, solchem Bestreben offenes Verständnis und tatkräftige Unterstützung entgegenbringt. Wie unsere Forderung bezüglich des Religionsunterrichts zu dieser Maßregel in genauer Beziehung steht, bedarf keines Wortes.

Digitized by Google

Entschlösse man sich zu diesem einzigen Schritt, so würden wir nicht länger von „Volksschule“ im heutigen Sinn, und andrerseits von „höheren“ Lehranstalten, nämlich als Privileg der höheren Gesellschaftsklassen, zu reden haben, sondern es wäre endlich durch eine organische Verbindung aller Stufen des öffentlichen Unterrichts mit einander der Grund zu dem gelegt, was den Männern der Revolution, was einem Pestalozzi und Fichte als die Idee einer wahren „Nationalerziehung“ vor Augen stand. Es wäre zugleich der Boden gegeben für weitere tiefgreifende Einrichtungen zur Höherbildung des gesamten arbeitenden Volks, zu einem in großem Stil, nämlich in systematischem Anschluß an alle vorhandenen öffentlichen Lehranstalten zu organisierenden freien Unterricht der Erwachsenen, zu dem die heutige Volksschule als Grundlage offenbar nicht ausreicht. Es wäre der Weg beschritten, den Klassengegensatz auf dem Gebiete des Bildungswesens wirklich und gründlich zum Verschwinden zu bringen.

Erst dann ließe sich auch hoffen, daß man einmal dem näher kommen wird, was wir freilich ersehnen: der Wiederherstellung eines echten Gemeindelebens, einer edlen Pflege des Gemeinschaftsbewußtseins auf dem Grunde echter Menschlichkeit in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, durchwärmt von der reinen Glut eines hohen, mächtigen Gefühls, das einen wie alle, alle wie einen beseelt und zur Höhe der Idee, durch die Idee aber erst zur wahrsten Gemeinschaft emporhebt. Damit erst wäre der „Religion der Menschheit“ eine Stätte geschaffen, wie sie zu einem kraftvollen Gedeihen ihr not tut.

Ob es je einmal, auf dem sanften Pfade der Einsicht oder dem rauhen der Not, dahin kommen wird, wer will es voraussagen? Die Hoffnung eines besseren Zustandes lassen wir uns nicht rauben; die Pflicht aber heißt uns gehen, wohin Vernunft und Menschlichkeit ruft, den Ausgang den ewigen Mächten anheimstellend, die wir ahnen, aber nicht begreifen.

Und so mag alles weitere, was wir auf dem Herzen hätten, ungesagt bleiben. Denn nur einige Richtlinien zum unendlich fernen Ziel hin zu entwerfen war die Aufgabe; sie ist erfüllt.

Digitized by Google

Nachwort (1908).

Es ist die Absicht dieses Nachwortes, einige Hauptpunkte der vorstehenden Untersuchung, die sowohl andern als mir selbst zu wiederholten Zweifeln Anlaß gegeben haben, von neuem zu beleuchten und, sofern es gelingt, zu berichtigen. Diese Zweifel beziehen sich im wesentlichen auf zwei Fragen: die der psychologischen Charakteristik der Religion und die des Rechtsanspruchs der Transzendenz.

1. Das Gefühl als Wurzel der Religion.

Der Satz, daß die Religion ihre Wurzel und ihr eigentümliches Leben im Gefühl habe, hat von nicht wenigen Seiten Zustimmung, von mehr als einer aber auch Widerspruch erfahren. Zwar daß ich das Gefühl in der engsten, den heutigen Psychologen geläufigen Bedeutung der Lust und Unlust nicht meinte, daran war von Anfang an kein Zweifel möglich. Überhaupt aber meinte ich mit dem Worte nichts, was ein vom Gesamtleben der Psyche abgesondertes Dasein hätte, nichts, was auch nur in der Abstraktion davon rein abgelöst und in dieser Ablösung etwa dem Verstande, dem Willen und der schaffenden Phantasie nebengeordnet werden könnte. Sondern eben im Gegensatz zu aller solcher Absonderung und Fürsichstellung vertritt der Terminus des Gefühls mir die Totalität, die ursprüngliche Konkretion des unmittelbaren Erlebens, insofern wir von ihr ein wie auch immer dunkles, schwebendes Bewußtsein haben.

Daher ist es ein ganz an der Sache vorbeizielender Einwand, daß Religion doch nicht bloß im Gefühl, sondern auch in Vorstellungen der Phantasie, in Begriffen des Verstandes, in besonderen Richtungen des Wollens sich auspräge. Ich selbst hatte dies zu bemerken nicht unterlassen. Religion ist gewiß auch Vorstellung, Begriff, Willensrichtung; aber keine bloße Vorstellung, kein bloßer

Digitized by Google

Begriff, keine bloße Willensrichtung ist als solche Religion, sondern nur insofern dies alles ein Ausdruck jener Totalität des inneren Erlebens ist und als solcher gelten will, gehört es zur Religion oder ist in sie eingeschlossen; sonst, bloß als Begriff, allein gemessen an den eigentümlichen Gesetzen des Begreifens, als Richtung des Willens, beurteilt wiederum nach dessen eigentümlichen Gesetzen, als Phantasiegestaltung, deren eigenen Maßen gehorchend, fällt es unter andere Benennungen: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst.

Diese bezeichnen die drei Grundrichtungen der Kulturarbeit der Menschheit. Die Arbeit der Kulturgestaltung eben fordert die Sonderung, welche das Gefühl im hier verstandenen Sinne ablehnt. Denn arbeiten, aus dem unbestimmten Wogen und Weben der Seele zu sicherer Gestaltung bringen, einen bestimmten Inhalt oder Gegenstand aufstellen, kann man nur durch Sonderung, durch Begrenzung, und zwar in einem unendlichen Fortgang von Grenze zu Grenze. Denn alle jene Arbeit ist Bestimmung des Unbestimmten, Begrenzung des Unbegrenzten. Dieser ganzen absondernden Gestaltung gegenüber aber behauptet sich jenes in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Weben der Seele. Es will in die Begrenzungen jener nie restlos eingehen noch sich ihnen gänzlich unterordnen, etwa nur als Kraftquelle für sie gelten, sondern in ihm ist das ursprüngliche, unmittelbare Leben der Seele, und in ihm verbleibt es. Würde hiergegen etwa eingewandt, daß man sein stärkstes Leben gerade lebe in der schaffenden Tätigkeit jener dreifachen Art, so würde durch diesen Einwand das, was er bestreiten will, im Grunde nur bestätigt. Das Arbeiten selbst, wenngleich gerichtet auf Heraussonderung allemal eines begrenzten Gegenstandes, steht doch im Ganzen jenes flutenden Lebens der Seele; dies Leben aber in seiner Unmittelbarkeit ordnet sich jeder Sonderrichtung des gestaltenden Tuns notwendig über.

So ist es; und hat es wohl Sinn, zu wünschen, daß es anders wäre? Ist es nicht nur menschlich, vor allem Mensch sein, sein Leben im tiefsten kosten zu wollen, nicht im schlimmen Sinne des „Auslebens“: es auf einen Wurf zu setzen und mit diesem Wurf zu verspielen, sondern es in seinem Ewigkeitsgrunde sichern, behaupten, folglich aber es an jenen endlosen Fortgang vom Endlichen zum Endlichen nicht sich ganz verlieren oder darin sich selber entschwinden lassen zu wollen? Solcher Wille der

Digitized by Google

Selbstbehauptung, der Behauptung des seelischen Selbst, ist nicht bloß ein Bedürfnis des Gemüts, das sich nicht abweisen lassen will, sondern er entspricht dem sachlichen Verhältnis jener zwei zu einander komplementären Richtungen des voll entwickelten Bewußtseins: nach außen, auf Gestaltung allemal eines besonderen, schließlich des allgemeinen Gegenstandes, und nach innen, auf das Selbstleben der Psyche.

Ein reiner innerer Einklang zwischen den Ansprüchen des Gemüts, das heißt, diesem Lebenswillen der Psyche, und den vielfältigen Ansprüchen der Kulturarbeit ist gefordert und ist möglich. Denn auf der einen Seite dient, wie gesagt, jene dreifach gegliederte, zugleich allseitig ineinandergreifende Arbeit der Kulturgestaltung schließlich nur der Erhöhung des Gesamtlebens der Psyche, der immer reicheren und reineren Entfaltung eben jenes innersten Lebens, das im Gefühl uns näher, unmittelbarer, wärmer bewußt wird, aber ohne jene dreifache Arbeit der Klarheit und Bestimmtheit ermangeln und so nach seinem eigenen Reichtum und seiner letzten Tiefe sich selbst verborgen bleiben würde. Auf der anderen Seite, sofern der Fortgang in endlicher Gestaltung sei es des wissenschaftlichen Verstandes oder des sittlichen Willens oder der schöpferischen Phantasie selber unendlich ist, fordert er, daß auch der Lebensquell der Psyche, aus dem dies alles hervorquillt, unendlich sei; es ist aber nur in der Ordnung, daß dann das unendliche Urleben der Seele jenen endlichen Gestaltungen allen (nur nicht auch ihrem unendlichen Fortgang) sich überordne.

Ist nun, wie ich behaupte, dies Urleben der Seele (wie immer man es nennen mag) Grund und Quell der Religion, so ist damit bewiesen, daß der Grund der Religion unerschütterlich ist. Religion also wird immer bleiben. Auch wenn die Forderung sich als begründet erweisen sollte, daß sie den „Grenzen der Menschheit" sich fügen, die Maße und Gesetze, denen das Kulturschaffen in den genannten drei Richtungen unterliegt, auch seinerseits achten und einhalten lernen muß, so wird ihr damit nicht zugemutet, jenen Ewigkeitsgrund, in dem sie überhaupt wurzelt, etwa preiszugeben.

Indessen kann es geschehen, und es liegt als geschichtliches Faktum vor, daß die gestaltende Arbeit der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst, jede für sich, vollends sie alle im natürlichen Bunde mit einander, im Bewußtsein ihrer unverbrüchlichen Gesetzesansprüche tyrannisch werden gegen das in der

Digitized by Google

Religion uns bewußte ursprünglichere Leben des Gefühls. Es kann umgekehrt geschehen, und es liegt ebenfalls (und erst recht) als geschichtliches Faktum vor, daß das letztere, eben weil in ihm erst die tiefsten Quellen unseres seelischen Daseins sich uns, und wäre es noch so dunkel, erschließen, verleitet wird, über die end- und scheinbar ziellose Arbeit jener sich ganz hinwegsetzen zu wollen, um jenes wahrste, innerste Leben der Seele ohne all die Not und hoffnungslose Mühsal jener tausendfältigen Arbeit auf einmal auszukosten. So entsteht dann jener Konflikt zwischen Religion und „Humanität", der für beide, gegenwärtig wohl mehr für die Religion, eine gefährliche Krise bedeutet, und den womöglich zu schlichten die Aufgabe unserer Untersuchung war.

Nicht also daraus, daß überhaupt jener Gegensatz besteht zwischen der endlichen Gestaltung und dem unendlichen Gestaltungsquell im unmittelbaren Leben der Seele, ergibt sich mit Notwendigkeit jener Konflikt. Dieser Gegensatz muß nicht Feindschaft bedeuten; er bedeutet an sich nur die notwendige Korrelation der Gestaltung und des in sich Gestaltlosen, aber nach Gestaltung Drängenden; des endlich Bestimmten, Gegenständlichen, und des Unendlichen, in sich Bestimmungslosen, aber Bestimmbaren und Zubestimmenden, Subjektiven. Sondern der Konflikt entsteht allein aus einem falschen Anspruch des einen oder des anderen Teils: entweder aus einer Vergewaltigung des Gefühlsleben durch jene dreifache gestaltende Tätigkeit, oder umgekehrt daraus, daß das Gefühl jenes Unendliche, das in ihm sich „offenbart", auf einmal, in einem Erlebnis, wenigstens in einem Zusammenhang individuellen Erlebens, gleichsam verdichtet haben, und darum den Weg jener dreifachen Arbeit ganz überspringen möchte. Oder es mag auch, und das vielleicht am öftesten, in einer Art Wettstreit wechselnd das eine und das andere geschehen, ohne daß der eine Teil jemals die Ansprüche des anderen ganz zum Schweigen zu bringen vermöchte. Die größere Gefahr aber ist offenbar auf der Seite des Gefühlsanspruchs. Denn das Gefühl will nicht bloß Unmittelbarkeit, volle Gegenwart des Erlebens, sondern damit zugleich Totalität, Universalität. Es sträubt sich daher gegen das ewige Stückwerk des endlichen, menschlichen Verstehens, Wollens, überhaupt Gestaltens, das uns immer bloß von Vermittlung zu Vermittlung, nie zum sicheren Ziele führt. Es gibt in seiner naiven Urgewalt sich nicht leicht zufrieden mit der Unendlichkeit einer bloßen Aufgabe, es fordert

Digitized by Google

endgültige Gewißheit „des“ Unendlichen, es will es selbst, als alles Suchens sicheres Ende.

Allein, wenn solcher Anspruch des Gefühls natürlich und begreiflich ist, so ist er damit nicht auch schon im sachlichen Recht; noch stehen wir unter einem Zwange, uns ihm widerstandslos gefangen zu geben, wenn etwa eine ernste sachliche Prüfung uns von seinem Unrecht überzeugen sollte.

Dies meine psychologische Ansicht von der Religion. Völlig unabhängig übrigens von dieser psychologischen Auffassung läßt es sich zur Klarheit bringen, daß der Anspruch der Religion, uns „Ruhe von aller Arbeit“ in einem überendlichen, überweltlichen Leben der Seele zu schaffen, auf dem Boden des bloßen Verstehens und Wollens nicht erwachsen sein kann, da diese, ihrer eigenen Gesetzlichkeit gemäß, uns nur auf jenen endlosen Fortgang im Endlichen hinweisen, mit welchem dieser Anspruch sich eben nicht zufrieden gibt. Dann aber wird man dem nicht ausweichen können, etwas von diesen beiden (und auch vom künstlerischen Gestalten) Verschiedenes im Leben der Psyche namhaft zu machen, woraus diese Forderung der Ruhe von allem Welttreiben entstamme. Wie man es nennt und psychologisch einordnet, ist schließlich Nebensache. Die psychologische Charakteristik der Religion ist an sich zwar keine unwichtige Aufgabe; aber an ihrer bestimmten Ausführung wenigstens hängt nicht der Kern meiner Behauptung. Auf die Tatsache jenes Anspruchs einer ewigen Ruhe, einer Ruhe im Ewigen kommt es zuletzt nur an. Diese aber liegt unzweifelhaft vor; die ganze Geschichte nicht bloß der christlichen Religion und Religionslehre ist ohne diese Tatsache nicht zu verstehen. Mit ihr aber ist jener Konflikt zwischen Religion und humaner Kultur und damit das eigentliche Problem der Religion gegeben; das Problem, um dessen Lösung oder wenigstens allseitige Klarlegung meine Untersuchung bemüht war. Die Lösung kann und soll nicht in der psychologischen Charakteristik liegen, sie wird durch diese allenfalls nur vorbereitet. Übrigens glaube ich diese Charakteristik festhalten zu können, festhalten zu müssen. Was also hat die Kritik dagegen zu erinnern gefunden, und was ist aus ihren Erinnerungen zu lernen?

Am ernstesten ist auf diesen Punkt wie auf das Ganze meiner Aufstellungen Chr. Schrempf eingegangen (in seiner Zeitschrift „Die Wahrheit“, II 265ff., 297ff., III 128). Er ist nicht der Meinung,

Digitized by Google

daß die Religion ihr eigentümliches Leben im Gefühl habe; sie nehme vielmehr im höchsten Grade alle Seiten des menschlichen Geisteslebens in Anspruch. Zwar die Möglichkeiten, mit denen die Religion zu rechnen hat, produziere das auf- und abwogende Gefühl; aber „das Lebensinteresse des Menschen erheischt nun, daß er sie zu bestimmten Gedanken verdichte, ihren bestimmten Wert fixiere. Die gefühlsmäßige, unbestimmte religiöse Ahnung geht unter dem Ernste der Lage über in den vielleicht schroffen Wechsel zwischen Zweifel (Anfechtung) und Glaube" (III 128).

Hierauf ist im Grunde schon geantwortet. Es wird gar nicht bestritten, daß Religion „alle Seiten des menschlichen Geisteslebens in Anspruch nimmt", daß sie auch die Kräfte des Denkens und Wollens in Bewegung setzt. Aber kann sie etwa nach Gesetzen des bloßen Verstehens, als Wissenschaft also, bewiesen, kann sie gemäß den eigenen Gesetzen des Wollens, als sittliche Forderung, behauptet werden? Kann sie umgekehrt irgend einen Satz der Wissenschaft, irgend eine sittliche Forderung aus sich hervorbringen und rechtfertigen? Oder bestände sie gar für sich als ein Objekt der frei gestaltenden Phantasie, deren Gesetzen verantwortlich, oder umgekehrt solche begründend? Alles das wird Schrempf, so wie ich ihn nur verstehen kann, ebenso bestimmt wie ich verneinen. Mit allem Nachdruck jedenfalls vertritt er die wesentliche Unabhängigkeit der Religion des „wirklichen, konkreten Menschen" von irgendwelcher Wissenschaft (Wahrheit I 195). Er nennt es „ein Hauptstück seiner Religion", daß religiös jeder wesentlich und wirklich nur auf sich und, was praktisch damit völlig zusammenfalle, auf Gott stehen soll und kann. Ein reiner, redlicher Sinn, Menschenkenntnis und Selbstkenntnis, die allgemeine Fähigkeit, Sein und Schein, Möglichkeit und Wirklichkeit, Sinn und Unsinn, Gut und Böse zu unterscheiden, sei dazu allerdings erforderlich (195, 194); auch müsse eine wahrhaftige Religion im geraden Verhältnis zur theoretischen Wahrhaftigkeit stehen (II 307). Aber Religion beruht darum nicht auf irgend welcher allgemeingültigen, sei es theoretisch wissenschaftlichen oder sittlichen Erkenntnis, sondern auf „Offenbarung", die er als ein schlechthin nur subjektives Gewißwerden beschreibt; deren Inhalt in allgemein und objektiv gültige Lehrsätze seiner Natur nach gar nicht gefaßt werden kann und will (I 277 ff.). Solche betrachtet er in eigentümlicher Schroffheit geradezu nur als politisches Bedürfnis der Kirche (II 307 u. ö.); der religiöse

Digitized by Google

Mensch bedarf ihrer gar nicht und fragt nicht danach. Es kommt, nach dem Apostelwort, überhaupt nicht auf jemandes Wollen und Laufen an, daß Gott von ihm geglaubt und erkannt wird (II 119); dieser Glaube, diese Erkenntnis ist ein freies Geschenk des göttlichen Erbarmens. — Also eben nicht das Ergebnis irgend welcher Arbeit menschlicher Wissenschaft oder Willenstat oder künstlerischer Gestaltung. Daß er es Erkenntnis nennt, es als ein Sehen und nicht ein Fühlen beschreibt, will nicht irgend einen objektiven Sinn oder Geltungswert des Inhalts der Offenbarungen der Religion bezeichnen. Es ist jedenfalls nicht ein Sehen wie das, welches dem experimentierenden Physiker eine Tatsache gewiß macht; nicht ein Erkennen wie das des Mathematikers. Dieses unterliegt der Kontrolle der allgemeingültigen Gesetze der Logik, jenes überdies der besonderer Gesetze etwa der physikalischen und physiologischen Optik, nach welchen ihre Aussage gegebenenfalls zu berichtigen ist. Die Erkenntnis der Religion dagegen soll jeder solchen oder damit vergleichbaren Kontrolle so unfähig wie unbedürftig sein. Eine solche Kontrolle hätte bei ihr überhaupt keinen Sinn, da es sich hier gar nicht um Feststellung objektiv gültiger Wahrheit handelt. Religion würde durch einen wissenschaftlichen Beweis ebensoviel von der ihr eigentümlichen, rein nur subjektiven Gewißheit verlieren, als sie an allgemeiner oder objektiver Wahrheit scheinbar, aber in der Tat nur scheinbar, gewinnt.

Durch dies alles wird aber das Wesentliche meiner Behauptung nur bestätigt. Eben der absolut subjektive Charakter der Religion, den Schrempf mit diesem allen in der denkbar schroffsten Form behauptet, versteht sich daraus, daß die Religion ihr eigentümliches Leben in der Subjektivität hat, und nicht in irgend einer Art objektivierender Setzung.

Den Gefühlscharakter der Religion, im gleichen Sinne ausschließlicher Subjektivität, behauptet in voller Bestimmtheit Th. Ziegler (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CIX 99 ff.), dessen Stellung in dieser Frage übrigens der von Schrempf so nahe ist, daß es kaum nötig ist, darauf noch besonders einzugehen. Gerade auch in der Herleitung des Transzendenzanspruchs der Religion aus diesem ihrem Ursprung im Gefühl, also im wichtigsten Punkt, stimmt Ziegler mit mir überein. Sein wesentlicher Einwand: daß das Gefühl auf diesen Sonderanspruch aber unmöglich verzichten könne, betrifft erst unsere zweite Frage.

Digitized by Google

Denselben Haupteinwand erhebt H. Holtzmann (Deutsche Literaturzeitung 1894, N. 42); „Sagen, daß die Religion im Gefühl wurzele, heißt ihren Transzendenzanspruch eo ipso setzen und rechtfertigen". Diese Fassung des Einwandes zeigt indessen schon, daß die Begründung im Gefühl für Holtzmann nicht mehr ganz den Sinn der ausschließlichen Subjektivität hat. Vielmehr läßt er das Gefühl, oder genauer die Phantasie auf Grund des Gefühls, ausdrücklich ein Objekt setzen; für welche Setzung er zwar nicht wissenschaftliche Wahrheit, aber offenbar doch Wahrheit in Anspruch nimmt.

Eine dem ähnliche Gedankenrichtung tritt deutlicher noch bei O. Dreyer hervor (Protestantische Kirchenzeitung XLII, 1895, S. 9ff.). Auch er sieht die Wurzel der Religion im Gefühlserlebnis, will aber eben darauf ihr Recht stützen, über alle Grenzen wissenschaftlicher und sittlicher Erkenntnis hinaus ihr eigentümliches Objekt zu setzen. Er glaubt so Subjektivität und Objektivität der Religion, Immanenz und Transzendenz, ebenso wie einen individualen und sozialen Charakter derselben, vereinen zu können. Einen Konflikt zwischen der Religion der Transzendenz und der Humanität empfindet er nicht, oder doch entfernt nicht in der Schärfe wie ich; er meint den Boden der Humanität nicht zu verlassen, indem er die Transzendenz behauptet. Das alles gehört aber wesentlich zu unserem zweiten Fragepunkt; über den Gefühlsgrund und den insoweit jedenfalls subjektiven Charakter der religiösen Gewißheit sind alle genannten Kritiker mit mir wesentlich der gleichen Ansicht; wie ja diese Auffassung auch sonst von sehr vielen, fast von allen protestantischen Religionsforschern, die nicht irgendwie katholisierenden Neigungen nachgeben, geteilt wird. Es ist ja diese Subjektivierung und damit Individualisierung der Religion, wenn nicht geradezu ein Erbstück, doch die nach einer Seite konsequente Weiterentwicklung der Reformation. Beschreibt doch Luther selbst den religiösen Glauben als ein „inwendig befinden", daß etwas Wahrheit sei, in bestimmtem Gegensatz gegen jede Möglichkeit oder Notwendigkeit wissenschaftlichen Beweises.

Nicht bloß durch diesen allgemeinen Zug des Protestantismus und die bewußte, ausdrückliche Wiederanknüpfung an Luther, sondern nicht minder durch die unumwundene Anerkennung der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie sieht auch W. Herrmann sich, trotz der bestimmtesten Stellung gegen den

Digitized by Google

Abweg des Mystizismus, darauf hingewiesen, die Religion in die Tiefen des Innenlebens zurückzuführen. „Wer Gott finden will, muß in sich gehen", heißt es in seiner Ethik (90). Religion beruht auf „Offenbarungen" die durchaus „nicht mitteilbar" sind, die uns selbst in ihrer Entstehung ein Geheimnis bleiben; auf Erlebnissen, die wir „für uns allein" haben (94), die uns unfaßlich werden, sobald wir ganz von dem nachweisbar Wirklichen hingenommen sind (114). Den Inhalt eines solchen Erlebnisses bildet allemal eine besondere Tatsache, nicht eine allgemeine Wahrheit (115); es — und damit die Religion — besteht allein darin, daß man „die eigene Wirklichkeit möglichst voll und wahrhaftig durchlebt" (ebenda).

So auch im Artikel „Religion" der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (3. Aufl. XVI, 1905, 589 ff.): Es gibt von der in der Religion erlebten Wirklichkeit keine objektivgültige Erkenntnis, keine Wissenschaft. „Wer die Religion zu einem Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis machen oder in die nachweisbare Wirklichkeit der Dinge einfügen will, hat entweder keine klare Anschauung von der Religion oder weiß nicht, was Wissenschaft ist" (592). Andrerseits beruht Religion nicht auf dem „natürlichen Lebenswillen" des Menschen, wie er in Furcht und Hoffnung, Haß und Liebe uns bewegt. Dieser kommt zwar in der Religion zur Ruhe, aber das ist nicht das von ihr gewollte Ziel; Religion fordert vielmehr rücksichtslose Unterwerfung unter die Wahrheit, Beugung vor dem Wirklichen. Insofern ist sie Erkenntnis; aber nicht die der Wissenschaft, denn diese liegt im Tageslicht, das Leben der Religion dagegen quillt nur im Verborgenen (593). Daß man bei solchem Verzicht auf jeden objektivgültigen Maßstab „an der Quelle der Illusionen" ist, kann sich Herrmann natürlich nicht verhehlen; auch gibt es, um hier zwischen Wirklichkeit und Schein sicher zu unterscheiden, keine Methode, die sich andern gegenüber ausweisen könnte; es fehlt eben das, was die Allgemeingültigkeit begründet, die Gesetzmäßigkeit in der Verknüpfung der Vorstellungen. Auch die sittliche Erkenntnis ist nicht etwa die religiöse. Gerade Herrmann kann ja nicht verkennen, daß sie, mindestens seit Kant, über eine Methode verfügt, völlig gleichwertig der der Wissenschaft, die zu allgemeingültigen Sätzen führt nicht weniger als diese. Gegenüber H. Cohen, der wesentlich auf diese und ihren Zusammenhang mit der logischen Erkenntnis die Gottesidee und damit die Religion gründet, erklärt denn auch Herrmann (Christ-

Digitized by Google

liche Welt, 1907, S. 223): das „Bewußtsein eines lebendigen Selbst", welches die Religion vertritt, stoße auf ihm völlig entgegengesetzte Gedanken in der allgemeingültigen Erkenntnis nicht bloß dessen, was ist, sondern auch dessen, was sein soll, in der sittlichen Erkenntnis, da auch diese das Selbst zu einer unerschöpflichen Aufgabe mache, also nicht als Wirklichkeit anerkenne. Zwar könne die Vorstellung des Selbst nur da wahrhaftig sein, wo sie mit dem sittlichen Willen verwachsen ist; aber das Selbst, um dessen Wahrheit es sich in der Religion handelt, sei eben ein anderes als das der sittlichen Aufgabe; es sei „das eigene, aus sich selber quellende Leben, dessen sich der Mensch bewußt zu sein meint" (224). Wird hier von einem Meinen geredet, so ist das nicht so zu verstehen, als ob solche Meinung sich etwa aufgeben ließe. Das ist nach Herrmann gänzlich ausgeschlossen; aber zugleich besteht keinerlei Anspruch auf Allgemeingültigkeit dieser Vorstellung; „daß in uns ein eigenes Leben quillt, das sich allem andern gegenüber abschließen kann, können wir keinem beweisen". Aufs Beweisen kommt es aber hierbei auch gar nicht an, sondern darauf, daß für uns selbst die Vorstellung dieser inneren Lebendigkeit die Kraft der Wahrheit habe; darauf, daß der Mensch „in dem Verborgenen seines Selbstgefühls nicht dem Scheine diene, sondern wahrhaftig sei" (225).

Weniger dieser gelegentliche Gebrauch des Wortes „Gefühl", als die bestimmte Ablehnung jeder gesetzmäßigen und damit allgemeingültigen Erkenntnis nicht bloß des Seins sondern auch des Sollens, die absolute Einschränkung des Inhalts der Religion, heiße er nun Vorstellung oder Gefühl, auf das keinem andern zugängliche, schlechthin innere Erleben des Individuums, stellt außer Zweifel, daß die Quelle, auf die Herrmann die Religion zurückleitet, keine andere ist als jene aller Objektivierung des Intellekts wie des Willens entgegengesetzte Bewußtseinsrichtung, die ich mit dem Ausdruck Gefühl bezeichne; sodaß ein weiteres Streiten um die psychologische Charakteristik der Religion auch diesem Forscher gegenüber ein bloßes Streiten um Worte wäre. Gerade dafür sind Herrmanns Ausführungen sehr bestätigend, daß aus jenem unmittelbar quellenden Leben des Selbst ein eigener „Anspruch" sich tatsächlich erhebt, der über alle Ansprüche gesetzmäßiger Erkenntnis, theoretischer wie sittlicher, kühn hinausgeht, sich gegen diese stellt, und der kein anderer als der des absoluten individuellen Eigenlebens des Selbst ist. Die wesent-

Digitized by Google

liche Abweichung bezieht sich, ebenso wie bei Schrempf und den ihm nahestehenden Forschern, vielmehr auf die Frage des Rechtes dieses Anspruchs und der Möglichkeit, durch Rücksicht auf die denn doch unabweisbaren Forderungen der gesetzmäßigen Erkenntnis des Seins wie des Sollens ihn einzugrenzen. Jenes Recht überhaupt in Frage zu stellen oder diese Möglichkeit zu behaupten, bedeutet für Herrmann nicht eine Zurückführung der Religion in die Grenzen der Humanität, sondern ein Heraustreten aus deren Grenzen; die Forderung der besagten Eingrenzung eine „ohnmächtige Einrede" der Wissenschaft (224). Aber die tatsächliche Voraussetzung, der ich den Ausdruck gab, daß die Religion im Gefühl wurzele und ihr Leben habe, wird durch alles von Herrmann Gesagte nur bekräftigt.

Abweichender schon hinsichtlich dieser „quaestio facti" scheint, aber scheint vielleicht doch nur H. Cohen mir gegenüberzustehen. Er lehnt (Religion und Sittlichkeit, Berlin 1907, S. 24) in Wendungen, die bei flüchtiger Ansicht auf mich mitbezogen werden könnten, Schleiermachers Begründung der Religion aufs Gefühl ab. „Der Subjektivismus des Gefühls, als des intimsten Zentrums des Menschenwesens, muß herhalten, um einen Mittelpunkt abzugeben für jene universale Richtung, die der Religion vorbehalten bleiben soll." Mit der Gefühlsenge des Subjektivismus aber verbinde sich hinterrücks die metaphysische Weite des Unendlichen. In der Logik finde man kein Genüge für dieses Absolute und Unendliche, und auch die Ethik biete keine ausreichende Bürgschaft dafür; in der aufs Gefühl gegründeten Religion suche man dem sonst geteilten und gebrochenen Menschenwesen Universalität und Einheit zu sichern. Da ich eben den über die Grenzen der logischen und ethischen (wie auch der ästhetischen) Erkenntnis hinausgehenden Anspruch der Universalität, der ungeteilten Einheit (Individuität) des Menschenwesens, und zugleich den Anspruch des Absoluten, Unendlichen, über alles endliche Sein und alle unendliche Aufgabe hinaus, aufs Gefühl gründete und in der Religion der Transzendenz die Vertretung dieses Anspruches sah, so könnte diese Kritik scheinen, der Sache nach auch mich zu treffen. Cohen begründet nun dies Urteil direkt nicht, aber er glaubt die bestrittene Ansicht zugleich zu erledigen, indem er, auf den Weg der psychologischen Begründung verzichtend, rein auf die geschichtliche Untersuchung, wie die Religion entstanden sei, sich stützen will.

Digitized by Google

Was aber findet seine historische Orientierung als Wurzel der Religion? Den Mythus. Und was ist Inhalt des Mythus? Die „Seele", die Abstraktion der „Lebenseinheit" des Menschen (27). Also, wenn ich recht verstehe, die Hineinsenkung des unmittelbaren Lebensgefühls des Menschen in alle Vorstellung, die er sich von der äußeren Welt, besonders aber von allem macht, worin er eben ein „Leben" gleich oder doch gleichartig dem seinen voraussetzt. So entsteht namentlich alle Vorstellung von „Göttern"; ein Motiv, welches, wie Cohen anerkennt, wenigstens bisher ebensowenig im sittlichen Menschenwesen wie im Naturproblem zur Auflösung gebracht ist (29); welches ursprünglich ist zum wenigsten als Keim, aus dem die universelle Entwicklung (der Menschheit) hervorgeht; ein Element und zwar Urelement, welches „in dieser Art von Ursprünglichkeit" freilich universal bleibe (29). Den Mythus betrachtet demnach Cohen „seinem psychologischen Wesen nach" als ein Urelement, genauer Vorelement der Kultur, „wie sehr dieses immer in die Kultur noch hineinwachsen mag" (34). Ja „in vieler Hinsicht scheint die Kultur fortdauernd dieser mythischen Urkraft zu bedürfen" (38); sie wird durch deren höhere Entwicklung nicht etwa entbehrlich.

Bis soweit meine ich, daß zwischen Cohens und meiner Ansicht des Tatbestandes eine wesentliche Differenz nicht vorliege. Den Mythus habe auch ich (S. 36f. und 54f.) der Sache nach als Urelement oder Vorelement der Religion berücksichtigt, und das Hervorgehen der verschiedenen Richtungen, in denen die allmählich sich befreiende Kultur sich zu gesetzmäßiger und damit gegenständlicher Gestaltung in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst durchringt, aus diesem Ur- oder Vorelement — welches darin aber nicht etwa restlos ein- und aufgeht — im allgemeinen ähnlich beschrieben. Auch der methodische Unterschied verschwindet bei näherem Zusehen: meine psychologische Charakteristik der Religion stützte sich, selbstverständlich und ausdrücklich, auf eine geschichtliche Orientierung; umgekehrt hat Cohen, wie wir sehen, es nicht vermeiden wollen oder können, dem Ergebnis seiner historischen Prüfung einen psychologischen Ausdruck zu geben. Verschieden ist allerdings dieser Ausdruck selbst, da Cohen die Funktion der Phantasie, ich die des Gefühls für die Religion in Anspruch nehme. Cohen bezieht, wie man weiß, den Ausdruck „Gefühl" vorzugsweise auf das Problem der Ästhetik, für welches mir nun gerade das Wort „Phantasie" zutreffender scheint. Aber diese

Digitized by Google

Verschiedenheit der Terminologie macht einen sachlichen Unterschied in der hier fraglichen Beziehung doch nicht. Die „Phantasie“ des Mythus ist auch nach Cohen jedenfalls nicht bloß (was das Wort zunächst besagt) Vorstellung; gegen die vorgestellte Gottheit richten sich doch die denkbar tiefsten, mächtigsten, universalsten Gefühle. Diese Vorstellung unterscheidet sich von dem freien Spiel der Kunst vor allem dadurch, daß das Vorgestellte „geglaubt“ wird; dies Glauben aber besteht darin, daß in die Vorstellung des Göttlichen das ganze Gemüt sich hineinsenkt; es ist im vollsten Sinne des Wortes „Einfühlung“. Vor allem die von Cohen mit Recht behauptete Erhaltung der „Urkraft“ des Mythus in den höheren Formen der Religion ist weit weniger Erhaltung der bestimmten Weise des Vorstellens als vielmehr dieses Gefühlsfaktors, der sich unzweideutig darin ausdrückt, daß der wesentliche Inhalt des Mythus wie der Religion das „Leben“ der „Seele“ ist. Kann nach Cohens eigenen Worten es „beinahe fraglich“ werden, „ob man des mythischen Urmotivs für die Realität eines Gottes gänzlich und bis auf den letzten Rest entraten kann“ (38), so kann nach seinen eigenen Ausführungen dies wohl kaum fraglich sein, da er doch nichts geringeres als eben den ganzen Begriff sei es nun eines oder des Gottes aus diesem Urmotiv historisch herleitet. Eine Religion, die sich rein von allem Mythischen scheiden wollte, müßte schon sich entschließen, vor allem diesen Namen, in dem eben der Ursinn des Mythus sich zusammenfaßt, zu verbannen. Dieser Ursinn ist kein anderer als der des „Lebens“, der „Seele“, nämlich einer Ursprünglichkeit und schließlichen Einheit alles Lebens, aller Seele, und zwar die wir selbst in uns selbst zu erleben vermeinen. Dies geglaubte, für den Glaubenden unzweifelhaft wirkliche Erleben ist es, welches ich — und nicht ich zuerst oder allein — Gefühl genannt habe. Mythus, sagt Cohen (S. 61), ist naive Erkenntnis; Kultur pflanzt wissenschaftliche Erkenntnis auch für die Sittlichkeit. Also, schließe ich, ist Religion, genau so lange als sie noch nicht in Kulturbewußtsein restlos aufgegangen ist, noch von der Art des Mythus; und was sollte diese Art „naiver Erkenntnis“ sein, wenn nicht das Schöpfen aus jenem Urelement, welches nach Cohens eigener Beschreibung eben das Element des Gefühls, des unmittelbaren Lebensgefühls der Seele ist?

Aus Cohens Ethik (2. Aufl. 1907, S. 46ff.) verdient noch nachgetragen zu werden, daß als Grund des Mythus die „Angst des

Digitized by Google

Individuums" um sein Schicksal, und darum überhaupt als sein Urbegriff der des Schicksals bezeichnet wird; mit welchem dann der des „Glaubens" in eine sehr enge Beziehung gesetzt wird (48). Daß diese besonderen Bestimmungen nicht den Gehalt des Mythischen erschöpfen wollen, lehrt die Vergleichung der anderen Schrift; soweit sie aber reichen, bestätigen sie schlagend wieder den Gefühlsgrund des Mythus und damit der Religion — solange diese nicht etwa ihren Charakter ganz und gar ändert und selbst in reines Kulturbewußtsein übergeht; ein Übergang, den wohl mancher vielmehr Untergang nennen würde.

Denn freilich in den höheren Formen der Religion läßt Cohen den mythischen Faktor fast ganz verschwinden. Die Idee Gottes soll auf die reine Ethik, genauer auf eine letzte methodologische Grundbeziehung zwischen Ethik und Logik sich zurückziehen. Die Prüfung dieses für Cohens Stellung zur Religion entscheidenden Punktes gehört zur zweiten Frage, der es jetzt Zeit ist uns zuzuwenden: der über das Recht der Religion und zwar der Religion der Transzendenz, und nicht bloß ihren tatsächlichen Bestand, ihren unmittelbaren Sinn und Inhalt.

2. Der Transzendenzanspruch der Religion und sein Recht.

Der Satz, auf den meine Beantwortung der gestellten Frage sich wesentlich stützt, lautet: Das Unendliche ist kein Gegenstand; das Gefühl hat überhaupt keinen Gegenstand; das „Gefühl des Unendlichen" bedeutet in Wahrheit nur „Unendlichkeit des Gefühls". Was dies aber besagt, bedarf genauer Feststellung, da hinter dem Wort „unendlich", wie einer meiner Kritiker mit Recht sagt, von jeher viel Nebel sich versteckt hat.

Was „das Unendliche" dem Verstand und dem Willen bedeutet, ist oft gesagt und kaum zweifelhaft. Es bedeutet nicht ein dem Verstande feststehendes, gegebenes Objekt; nicht ein dem Willen, wenn auch fern, doch sicher vor Augen stehendes, an sich erreichbares Ziel; es bedeutet im Gegenteil, daß die Aufgabe, die beiden gestellt ist, nie endgültig lösbar, sondern immer fortbestehend gedacht werden muß. Die Arbeit beider besteht in einem Fortgang ohne Ende; nicht darum ohne sichere Richtung; die immer identische Richtung des Fortgangs ist das Positive, was über die bloße Verneinung jeder Möglichkeit des Zuendekommens diesem Begriff des Unendlichen seinen methodischen Sinn und Wert gibt.

Digitized by Google

Mit dieser Unendlichkeit aber hat sich die Religion gerade in den höchsten bisher erreichten Formen ihrer Entwicklung, in den Formen, in welchen sie das Kulturleben der Menschheit bisher am stärksten mitbestimmt hat, nicht zufrieden geben wollen. Sie ist über diesen Sinn des Unendlichen bewußt hinausgeschritten und hat dagegen gesetzt nicht bloß die Forderung, sondern die uneingeschränkte Behauptung eines solchen echt Un-endlichen, welches über alles Endliche nicht bloß, sondern über jenen ganzen endlosen Fortgang vom Endlichen zum Endlichen schlechthin hinaus sei, des Unendlichen als des jenen Fortgang überhaupt Übersteigenden, „Transzendenten". In diesem denkt sie nicht bloß einen „unendlich fernen Punkt", der in der Tat nur ein anderer Ausdruck jener immer fortbestehenden Richtung des endlosen Fortschritts im Endlichen bedeuten würde, sondern sie setzt darin ein Wirkliches, in der Sprache des Aristoteles aktuell Existierendes, in der eigenen Sprache der Religion „Lebendiges", zu welchem sie uns, die endlichen, in jenem endlosen Fortgang endlos verirrten Menschen in eine ebenso wirkliche, aktuelle, lebendige Beziehung setze und dadurch von jenem endlosen Fortgang erlöse. Sie behauptet, Gott, den Unendlichen, nicht bloß zu suchen, sondern zu haben; er bezeuge sich uns mit einer rein innerlichen Gewißheit zwar, die aber eben in dieser Unmittelbarkeit des innerlichst Erlebten jedem äußerlich vermittelnden Beweis bedingungslos überlegen, seiner so unbedürftig wie unfähig, also auch durch keinen auf äußere Gründe irgendwelcher Art sich berufenden Zweifel anfechtbar sei. Diese unmittelbare innere Bezeugung, Offenbarung genannt, wird von den einen mehr individualistisch, außergeschichtlich, von den andern der ganzen Menschheit zugeteilt, somit geschichtlich gedacht. Dieser von Herrmann zum Beispiel stark betonte Unterschied ist gewiß in vieler Hinsicht wichtig; für das aber, was hier in Frage steht, ist er nicht ausschlaggebend. Auch wer die Religion, nämlich die Religion der Transzendenz, auf Geschichtsgrund stellen will, beruft sich doch zuletzt nur und kann sich nur berufen auf Zeugnisse individuellen Erlebens; er läßt nur nicht gelten, daß das beliebige individuelle Erlebnis jedes Einzelnen mit diesem gewaltigen Anspruch auftreten dürfe, uns zum überweltlichen Gott in lebendig wirkliche Beziehung zu setzen, sondern möchte diesen Anspruch beschränken auf das, was in der Geschichte der Menschheit die Kraft bewiesen hat, durch die religiösen Erfahrungen

Digitized by Google

vieler Gläubigen, aller, die mit dieser geschichtlichen Offenbarung in wirksamem Zusammenhang leben, sich bewahrheitet zu finden. Das ist eine praktisch sehr ernste Einschränkung jenes Anspruchs, aber der schließliche Grund der religiösen Gewißheit bleibt dabei doch immer das innere Erlebnis, durch welches die Wirklichkeit eines Überendlichen nicht etwa bloß mittelbar bewiesen, sondern worin es unmittelbar gewußt sein soll, originär in den schöpferischen Genies der Religion (und wäre es bloß in einem einzigen), abgeleiteter Weise, durch deren geschichtliche Einwirkung, in vielen. So aber soll das Überendliche gewußt sein mit einer Gewißheit, nicht wie eines Sinnenzeugnisses oder eines Verstandesbeweises, auch nicht bloß mit jener Gewißheit, mit der der Wille, wenn er in bestimmter Richtung sich einsetzt, seiner selbst sicher wird durch die Erfahrung, daß in dieser, keiner anderen Richtung die Vielheit seiner Bestrebungen sich zur Einheit einer Zielrichtung zusammenschließt, ihre Widersprüche sich lösen. Möchte namentlich diese letztere Art von Gewißheit, die „praktische", eine im gleichen Sinne unbedingte sein wie etwa die des Satzes des Widerspruchs; der Religion (der Transzendenz) genügt auch diese nicht; sie kann ihr nicht genügen, da es ja wiederum nur die unendliche Aufgabe wäre, deren sie auf solche Art gewiß würde, also nicht jenes Überendliche, welches von diesem ganzen endlosen Fortgang im Endlichen, der allein dem menschlich-irdischen Verstehen und Wollen zusteht, uns gerade erlösen soll. Das alles ist ihr Welt, sie aber will die Überwelt.

Gründet sich nun diese behauptete Gewißheit des Überweltlichen zuletzt auf nichts als das Zeugnis des unmittelbaren inneren Erlebens, so muß wohl in diesem etwas liegen, was das Ungeheure dieses Anspruchs der Transzendenz, wo nicht zu rechtfertigen, doch zu erklären vermag. Richtiger: es wird die Psychologie, indem sie diese Unmittelbarkeit des inneren Erlebens rekonstruierend darzustellen hat, sie so definieren müssen, wie sie geeignet ist, als subjektiver Grund dieses tatsächlich vorliegenden Anspruchs verständlich zu werden. Das heißt: die psychologische Rekonstruktton des unmittelbaren Erlebens hat in dessen Begriff das Merkmal des Unendlichen in irgend einem Sinne aufzunehmen. In welchem Sinne, ist längst gesagt, es gehört aber ganz auch an diese Stelle: in der Konkretion des unmittelbaren Erlebens hat man sich ungeschieden zu denken, was in der sondernden Arbeit der Kultur in den beiden Grundrichtungen des ein „Sein"

Digitized by Google

aufstellenden Verstehens und des ein „Sollen“ behauptenden Wollens, und noch in der dritten, beide in bestimmter Weise vereinigenden Richtung des Kunstschaffens, in festen, sicheren Linien auseinandertritt. Alle Objektgestaltung ist endlich, weil eben als Gestaltung notwendig begrenzend; das Urleben der Psyche dagegen, aus dem alle solche Gestaltung hervorquillt, ist eben darum in sich ungestaltet, grenzenlos, unendlich nicht bloß, sondern in bestimmtem Sinne überendlich anzusetzen; überendlich freilich nicht schon im Sinne des Jenseitigen, sondern eher des Diesseitigen; es ist eher das Vorendliche, aber als unerschöpflicher Quell aller endlichen Gestaltung doch jeder Gestaltung im besondern überlegen, sie überragend; so daß auch die Projektion zu der Vorstellung eines schlechthin überragenden Jenseitigen zwar nicht gerechtfertigt, aber doch verständlich wird. Zugleich damit ist es den endlosen Vermittlungen des endlichen Verstehens und Wollens gegenüber das Unmittelbare, schlechthin Gegenwärtige, konkret Erlebte und in diesem Charakter der Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, ebenso wie in jenem des Unendlichen, Überendlichen, damit zugleich Universalen, im Gefühl — oder wie sonst man diese Innenrichtung des Bewußtseins zu nennen vorzieht — irgendwie, sei es noch so dunkel, bewußt.

Somit beruht die Setzung des Unendlichen als transzendenten Objekts allerdings auf einem nicht grundlosen Schein, aber darum nicht weniger auf Schein. Die psychologische Repräsentation des Transzendenzanspruchs durch das Gefühl (oder welche andere Benennung man wählen mag) kann eine Rechtfertigung nicht vertreten. Als sichere Tatsache liegt allein zugrunde die Doppelrichtung des Bewußtseins einerseits auf ein zu gestaltendes Objekt (der Wissenschaft, der Sittlichkeit oder der Kunst), andrerseits aufs erlebende Ich. Diese Doppelseitigkeit bedeutet, wie früher gezeigt, an sich keinen Widerstreit, sondern vielmehr eine unaufhebliche Korrelation. Aber ganz bestimmt, in der Tat diametral bleibt doch der Richtungsgegensatz des Objektiven und Subjektiven; und dieser schließt es bedingungslos aus, daß auch die zweite, die subjektive Richtung des Bewußtseins vermögend wäre, ein eigenes Objekt, das „Unendliche“ (im Sinne des Überendlichen) zu setzen und zu gewährleisten.

Vielfach wird nun, wie wir sahen, von den Verteidigern der Transzendenz der rein subjektive Charakter der Gewißheit des Überweltlichen nicht bloß zugegeben, sondern mit stärkstem

Digitized by Google

Nachdruck behauptet. Aber diese Abschwächung des Transzendenzanspruchs ist zum wenigsten nicht naiv; sie bleibt erfahrungsmäßig auf enge Kreise tief wahrheitsliebender, aber komplizierterer Naturen beschränkt; sie steht abseits des großen Gesamtlebens der Religion, abseits der Volks- und Weltreligionen. Nun würde zwar diese isolierte Stellung an sich nichts gegen sie beweisen: es wäre ja denkbar, daß in wenigen tiefer Blickenden eine neue Entwicklung der Religion sich erst ankündigte, der für eine nähere oder fernere Zukunft des Menschengeschlechts der Sieg beschieden sei. Aber sachlich ist diese Stellung zur Frage nicht haltbar; sie stellt einen dauernd nicht zu behauptenden Vermittlungsstandpunkt dar. Es ist nicht durchführbar, den Zentralbegriff der Religion, den Begriff des wirklichen, lebendigen, transzendenten Gottes seinem Vollsinn nach festzuhalten, zugleich aber auf jeden objektiven Geltungsanspruch dieses Begriffs verzichten zu wollen. Darin liegt für den unbefangen Prüfenden ein kaum verdeckter Widerspruch, der, auch die denkbar größte subjektive Ehrlichkeit des Behauptenden vorausgesetzt, doch von dem, der sich ihn einmal klar gemacht hat, wie eine innere Lüge empfunden werden muß. Es liegt einmal in dem Begriff des existierenden Transzendenten unentrinnbar der Sinn, also, sofern doch dieser Begriff festgehalten wird, der Anspruch objektiver Geltung. Sagen: Gott ist, zugleich aber sagen: dies Sein gilt nur für mich, auf Grund meines keinem andern auch nur mitteilbaren, geschweige irgendwelche Geltung für ihn beanspruchenden inneren Erlebens, heißt in einem Atem seine Wirklichkeit setzen, und sie nicht zu setzen wagen. Gott ist, nach dem Glauben dessen, der ihn ernsthaft glaubt, gewiß nicht bloß für ihn, der ihn glaubt, sondern für alle, auch die ihn nicht glauben, das heißt, er setzt ganz gewiß voraus, daß ein jeder seine Wirklichkeit in eigener Erfahrung bewahrheitet finden müsse, wenn er nur recht sucht oder überhaupt in der für dies Finden geeigneten Verfassung ist; ganz wie, wer etwas als wirklich behauptet, weil er, vielleicht nur er es gesehen hat, ebendamit voraussetzt, daß auch jeder andere unter geeigneten Bedingungen durch eigenes Sehen sich von dieser Wirklichkeit überzeugen müsse oder hätte überzeugen müssen. Dies und nichts anderes ist der Anspruch objektiv allgemeiner Gültigkeit. Ein „Glaube", der im Ernst nur für den Glaubenden, für keinen anderen gelten sollte, würde nicht bloß für die anderen, sondern bei unbefangener Prüfung auch für ihn

Digitized by Google

selbst zum Trug und, wenn er sich dann doch nicht von ihm loszumachen vermöchte, zur Zwangsvorstellung werden.

Mehr theoretisch wäre dies so auszusprechen: Wirklichkeit ist eine „Kategorie" der objektivierenden Erkenntnis; mit der Setzung der Wirklichkeit irgend eines Gedachten hat man sich schon auf den Boden der objektivierenden Erkenntnis begeben; man kann dann der Anerkennung aller der Gesetze sich nicht weigern, welche die objektive Erkenntnis als Ganzes, als eben kraft dieser Gesetze bestehendes Ganzes normieren. Das System dieser Gesetze ist in sich streng geschlossen; kein einzelnes Glied läßt sich daraus etwa herausnehmen und für sich verwenden, sondern mit jeder einzelnen Masche des Netzes besteht oder löst sich das ganze Gewebe. Alle Setzung von etwas, das „ist", muß vor diesen Gesetzen sich rechtfertigen können, oder auf die Geltung der Wahrheit, der Wirklichkeit verzichten. Eine bloß subjektive, kraft dieser Subjektivität aber wahre Geltung eines Begriffs, der doch seinem ganzen Sinn nach Objektivität einschließt, ist ein innerer Widerspruch.

Das Transzendente also als Gegenstand, allen Gegenstand der Logik und der Ethik überragend, muß fallen. Das Gefühl, als Subjektivität verstanden, kann allerdings nur in Korrelation zu einer Objektivität gedacht werden, aber zu keiner anderen als der der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. Ist nun Religion der Ausdruck der unmittelbaren Lebendigkeit des inneren Gefühls, so ist sie folglich, mit allem, was sie von Begriffen sei es des Seins oder des Sollens oder irgend einer Vereinigung beider einschließt, in den Geltungskreis der Gesetze des wissenschaftlichen Erkennens, des sittlichen Wollens und des künstlerischen Gestaltens — und das nenne ich: in die Grenzen der Humanität — zurückzuweisen. Ihrem Eigenwert der Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Universalität und (im oben näher bestimmten Sinne) Unendlichkeit wird dadurch nichts geraubt; von ihrer Kraft vor allem geht mit solcher Einschränkung nichts verloren; sie wird vielmehr nur zusammengehalten und ihr die gesunde Beziehung gegeben auf das Arbeitsleben des Menschen innerhalb der Kultur der Menschheit, eingeschlossen die Feierstunden der Kunst. Der Strom des Gefühls darf nicht mehr haltlos über alle Ufer sich ergießen; aber, in sein natürliches Bett eingeschlossen, wird er seine lebendige Triebkraft umso energischer, weil geschlossener, beweisen. —

Digitized by Google

Das gründlichste Eingehen auf den hiermit von neuem skizzierten Gedankengang zeigt wiederum Schrempf. Zunächst in formaler Hinsicht findet er, daß ich mit zu wenig Unterscheidung von „der" Religion rede, da es Formen der Religion gebe, die unter sich so verschieden sind, wie etwa die Arten der Kegelschnitte, oder wie Raupe, Puppe und Schmetterling. Mindestens so unterscheiden sich von einander nach ihm die Religion der ungebrochenen, der zerstörten und der wiedergewonnenen Kindlichkeit (Wahrheit, II 305).

Ohne Zweifel gibt es hier tiefe Unterschiede. Zwischen der Religion der Transzendenz und der Religion der Humanität setze ich selbst einen Unterschied mindestens wie zwischen Raupe und Schmetterling. Gewiß gibt es auch auf jeder Seite dieses Fundamentalgegensatzes noch eine Fülle verschiedener Formen von Religion, auf die ich genauere Rücksicht nicht genommen habe. Aber ich kann mich auch jetzt nicht überzeugen, daß für den in dieser Schrift geführten und soeben neu formulierten Beweis diese Unterschiede von entscheidendem Gewicht wären.

Der wesentliche Unterschied, den Schrempf geltend macht, ist dieser (297ff.): Das Gefühl, oder wie sonst die Art, in der die Religion im Menschen lebendig ist, heißen mag, kann im Überschwang transzendent werden; das sei der Fall, den ich allein ins Auge gefaßt habe, und für diesen möge meine Folgerung etwa zutreffen; oder — diese andere Möglichkeit sei von mir nicht berücksichtigt worden — man schaut nach einer äußeren, jenseitigen Macht gerade darum aus, weil die Kraft des Gefühls in uns versiegt. Für diesen Fall aber sei das Ergebnis in Hinsicht der Möglichkeit des geforderten Verzichts auf das Transzendente nicht dasselbe. Entsteht der Glaube an das Übernatürliche aus einem Überschwang an innerer Lebendigkeit, dann kann er ohne Verlust preisgegeben werden; im entgegengesetzten Fall aber ist der Glaube an eine jenseitige Macht, die uns aufrecht hält, unsere einzige, letzte Rettung. „Schlechthin unentbehrlich wird dem Menschen der jenseitige Gott nur in der Verzweiflung"; das Recht der Verzweiflung aber ist unantastbar. Not kennt kein Gebot; „wer vor dem ew'gen Tode steht, darf tun, was er nicht lassen kann" (301). Der Not der Verzweiflung diese letzte Rettung abzuschneiden wäre nicht mehr „human".

Der stark individualistischen Konsequenz dieser Auffassung ist sich Schrempf ganz bewußt. Verzweiflung macht gemeinschafts-

Digitized by Google

unfähig. Darum verzichtet er für die Gemeinschaft, für die Öffentlichkeit, besonders auch die öffentliche Erziehung ganz auf die Transzendenz zugunsten eines allgemeinen, absichtlich unbestimmt gehaltenen (302) Glaubens an die Macht des Guten in der Welt. Allerdings mit dem Vorbehalt, daß auch dieser in der Gemeinschaft allein zu überliefernde Glaube seine Kraft schließlich nur aus der Geheimreligion der Verzweiflung ziehe. „Soll der Glaube an die Macht des Guten sich nicht zur Phrase verflüchtigen, so muß er immer wieder von auserlesenen Individuen in der Tiefe der Verzweiflung erprobt werden" (304f.).

Diese absolute Einschließung der Religion in das Mysterium des verborgensten Innenlebens des Individuums bestätigt auf der einen Seite ganz meine Behauptung, daß die Religion im Subjektiven, Individuellen des Gemüts ihre Wurzel und ihr eigentümliches Leben habe. Aber um so weniger will einleuchten, wie nun gerade auf dem Grunde der individuellsten Innerlichkeit die Überzeugung von einer äußeren, jenseitigen Macht, die uns zu Hilfe komme, entstehen, am wenigsten aber, wie der Anspruch der Setzung dieses Jenseitigen dadurch gerechtfertigt sein sollte.

Kein Anspruch! entgegnet hier Schrempf. Der Verzweifelnde sei von einem Anspruch himmelweit entfernt. Die Mahnung, den Transzendenzanspruch fallen zu lassen, habe für ihn gar keinen Sinn, „da er ihn gar nicht mehr zu halten vermag"; für ihn könne es sich vielmehr nur darum handeln, ob das Transzendente, ob Gott ihn halten werde (300). Überhaupt setze der reife, wirklich religiöse Mensch das Jenseitige, Wirkliche nicht (wie ich gesagt hatte) „getrost", sondern „mit Furcht und Zittern" (307).

Die Antwort hierauf ist einfach. Ist es richtig, was ich — und wahrlich nicht bloß ich — behauptet habe, daß die Erkenntnismittel, um die Setzung eines Überweltlichen zu rechtfertigen, dem Menschen versagt sind, so bedeutet, eben vom Standpunkt der menschlichen Erkenntnis, diese Setzung einen gewaltigen Anspruch, gleichviel nun ob sie getrost vollzogen wird oder mit Furcht und Zittern. Auf den subjektiven Unterschied des Grades der Zuversicht, mit der die Setzung gewagt wird, kommt es für die hier gestellte Frage gar nicht an, sondern allein auf dies Wagnis überhaupt, eine Existenz zu setzen, für die irgend eine Rechtfertigung nach den Gesetzen sei es des theoretischen oder praktischen Erkennens nicht erbracht werden kann. Dies Wagnis kann für ein kritisch geschärftes theoretisches Bewußtsein — und mit

Digitized by Google

der theoretischen Wahrhaftigkeit soll ja nach Schrempf die religiöse in geradem Verhältnis stehen — offenbar nur um so größer sein. Ihm muß klar sein: Wirklichkeit ist ein Begriff, einer der Grundbegriffe der theoretischen oder Seinserkenntnis, dessen Gebrauch sich den allgemeinen Gesetzen dieser Erkenntnis unweigerlich fügen muß; sonst wird er zu einem „Anspruch", nach dessen Legitimation zu fragen die theoretische Erkenntnis um ihrer eigenen Wahrhaftigkeit willen nicht unterlassen kann. Auch Verzweiflung gibt zur Überschreitung der Grenzen, die durch die eigenen Gesetze unseres Erkennens uns gezogen sind, kein Recht; denn auch sie — man sollte denken, gerade sie — gibt kein Recht zur Selbstbelügung. Widerlege man, wenn man kann, daß für die Setzung einer jenseitigen Existenz es an einem sachlich begründeten Recht fehlt; andernfalls wird man die Forderung, diese Setzung preiszugeben, nicht inhuman schelten dürfen, da sie nicht mehr verlangt als den Verzicht auf eine Selbsttäuschung.

Es scheint in dem Gedankengang Schrempfs etwas vorzuliegen, was sehr analog ist einem bekannten Descartes'schen Beweise vom Dasein Gottes. Dieser schloß so: die positive Idee des Unendlichen kann nicht aus mir, aus dem Defizit meiner Endlichkeit stammen; habe ich trotzdem diese Idee, so kann sie mir nur mitgeteilt sein, nämlich von dem existierenden Unendlichen. Schrempf schließt ebenso, nur nicht hinsichtlich der Idee des überweltlichen Gottes, sondern hinsichtlich der gemütlichen Kraft ihn zu glauben; diese kann nicht aus dem Defizit meiner Verzweiflung stammen, also muß sie mir zugeflossen sein aus der lebendigen, in meine Seele hineinwirkenden Kraft des existierenden überweltlichen Gottes selbst. Es kommt mir hart an, aber ich sehe nicht wie ich dem ausweichen könnte, zu erklären, daß ein solcher Gedankengang den tiefsten, nämlich idealistischen Kern des protestantischen Individualismus verleugnet. Soll die Kraft unserer letzten, innersten Überzeugung, der Überzeugung, die über Tod und Leben unserer Seele entscheidet, mir von außen zugeflossen sein, so bin im Grunde nicht ich es, der sich überzeugt, der von sich aus, nach Luthers Wort, „inwendig befindet", daß es Wahrheit ist, was sich da in meinem Gemüt ereignet, sondern diese Überzeugung fließt irgendwoher von außen in mich über. Dann ist aber auch die Rettung, die in dieser Überzeugung liegen soll, nicht mehr mein, weder die Tat noch ihr Ergebnis; sondern mein ist die Verzweiflung; diese wird überwunden, aus-

Digitized by Google

gelöscht, mit ihr aber — ich. So gelangt man zur Selbstverneinung, von der doch gesagt zu werden pflegt, sie sei der Sinn des Buddhismus, und nicht etwa des Christentums.

Soll die religiöse Überzeugung die volle Kraft der inneren Wahrheit, der Wahrheit vor unserem eigenen Gewissen haben, wie wir als Protestanten doch behaupten, dann muß sie, letzten Grundes wenigstens, aus den eigenen Quellen der Seele des Glaubenden selbst fließen. Ich soll innerlichst überzeugt sein, keiner kann diese Überzeugung für mich vollbringen, kein Mensch und auch kein Gott. Also muß ich die Kraft dieser Überzeugung irgendwie aus mir selbst aufbringen. Daß sie von außen mir zuflösse, hat keinen klar ausdenkbaren Sinn. Ich kann wohl von außen veranlaßt werden, mich auf die echten Quellen der Kraft in meinem eigenen Gemüt zu besinnen; aber wenn nicht die Quelle ursprünglich in mir fließt, kann alles Bohren von außen sie nicht hervorbringen. In religiöser Sprache: der Mensch muß selbst göttlichen Wesens, er muß von Haus aus Gottes Kind sein, um sich je von Gott als sein Kind wieder angenommen wissen zu können. Kindschaft läßt sich nicht hinterher aufpfropfen, sie muß uranfänglich da und nur etwa durch selbstverschuldete, darum immer nur einseitige Entfremdung in Vergessenheit geraten sein, sonst könnte sie, oder vielmehr das Bewußtsein von ihr, uns nie mit ganzer innerer Wahrheit wiedergewonnen werden.

Verneint wird damit nicht, daß man sich am andern wieder aufrichten kann; so wie die Autonomie der theoretischen Erkenntnis nicht ein Lehren und Lernen aufhebt. Das Prinzip der Autonomie findet seine Ergänzung im Prinzip der Gemeinschaft. Im Wechselverkehr von Seele zu Seele stärkt sich die seelische Kraft des einen an der des andern, wird geweckt, was im Schlummer lag, tritt in volle Kraft und Wirksamkeit, was im verborgenen ruhte. Aber wenn in solchem Sinne von einem Zustrom seelischer Kraft wohl geredet werden mag, muß denn, ja kann überhaupt diese zuströmende Kraft aus dem Jenseits kommen, muß es nicht vielmehr Menschenkraft sein, da wir doch Menschen sind und andere als menschliche Kräfte weder ursprünglich in uns finden noch (vollends) von außen in uns aufnehmen könnten?

Schrempf redet selbst davon, daß dem Verzweifelnden „durch andere“ wieder Hoffnung gemacht, die Hilfe Gottes versichert werde. Also ist es doch zunächst einmal der Mensch, der dem Menschen hilft. Woher aber hat nun der andere die Kraft jener

Digitized by Google

Zuversicht? Vielleicht wieder von anderen, und so fort; aber schließlich doch wohl von solchen, die sie in sich selbst fanden, die in ihrer innersten Seele der Einheit mit Gott unmittelbar gewiß waren. Grund genug ist ja auch dann zum Zweifel: welcher Verlaß kann für mich sein auf das, was nicht ich, sondern ein anderer erlebt hat, erlebt zu haben angibt? Solange nicht mein inneres Erleben dasselbe, was er erlebt haben will, bestätigt, bleibt es für mich tot und unwirksam. Also muß die Kraft zu glauben doch schließlich meine Kraft und nicht die eines andern sein, die erst von außen mir zuflösse.

Man sieht wohl: wird überhaupt einmal der Weg der psychologischen Beschreibung des religiösen Erlebnisses beschritten, soll überhaupt von der Kraft, aus der die religiöse Gewißheit fließt, etwas ausgesagt werden, so wird man einräumen müssen, daß diese Kraft an sich nicht aus dem Defizit der Verzweiflung, sondern nur aus einem aktiven Quell von Gemütsenergie geschöpft sein kann, der im Glaubenden selbst fließt; und daß etwas wie eine Kraftübertragung nur möglich ist durch Gemeinschaft, durch menschliche Gemeinschaft, durch die Gemeinschaft der Liebe. Das ist gewiß eine Kraftquelle, und eine im schönsten Sinne menschliche. Damit fällt dann auch die gänzliche Isolierung des religiösen Individuums; Religion wird gemeinschaftsfähig, weil gemeinschaftsbedürftig. Aber indem so doch alles auf menschliche Gemütskraft gestellt wird, findet die Unterscheidung keinen Boden mehr, durch die Schrempf die Setzung des Transzendenten retten wollte, zwischen der Religion, die aus einem Überschuß an Gemütskraft, und der, die aus dem Mangel daran geboren wird. Der Mangel auf der einen Seite kann nur durch einen Überschuß auf der anderen gedeckt werden; immer aber ist es menschliche Kraft, aus der die Energie der religiösen Überzeugung fließt.

Ist aber diese Kraft im menschlichen Gemüt, wie immer sie sich nenne, vorhanden, ursprünglich, unentwurzelbar, dann ist Religion selbst in ihr unerschütterlich fest gegründet. Freilich nun nicht mehr die Religion der Transzendenz. Es ist aber dann auch nicht mehr zu befürchten, daß diese Kraft versiegen werde, wenn die Setzung des Transzendenten — die der ganz verständliche, objektivierende Ausdruck dieser letzten, unzerstörlichen Gemütskraft selbst, aber damit noch nicht eine rechtskräftige objektive Erkenntnis ist — sich einer gewissenhaften Kritik als nicht gegründet herausstellt und demgemäß aufgegeben wird. Die naive

Digitized by Google

Ausdruckskraft der religiösen Vorstellung kann dabei übrigens voll erhalten bleiben. Auch die Religion der Humanität weiß von einer Hölle und einem Himmel — im Herzen des Menschen. Und auch sie vermag, mit dem Verfasser der „Theologia deutsch" zu sprechen: „Diese Hölle und dies Himmelreich sind zwei gute sichere Wege dem Menschen in dieser Zeit, und wohl ihm, der sie recht und wohl findet; denn diese Hölle vergeht und dies Himmelreich besteht."

Mit Schrempf gehen auch hier Ziegler und Holtzmann im ganzen den gleichen Weg. In Zieglers Kritik ist der Widerspruch, den ich in dieser ganzen Stellung zur Religion empfinde, am leichtesten zu fassen, wenn er für die Existenz des Transzendenten eine zwar rein subjektive, aber eben damit absolute Gewißheit behauptet. Eine subjektive, aber absolute Gewißheit könnte ich, wenn überhaupt von etwas, dann nur von meiner eigenen Gemütsverfassung haben, und so etwa von meiner Geneigtheit, vielleicht meinem unüberwindlichen Bedürfnis, die Existenz eines Objektes außer mir anzunehmen, nicht aber von dieser Existenz selbst. Der Inhalt dieser Überzeugung ist ein objektiver; eines objektiven Inhalts aber rein subjektiv und damit absolut gewiß zu sein, ist in sich widersprechend. Schrempf scheint sich darüber doch klarer zu sein; denn seine Kritik meiner Schrift schließt damit, er wage das Jenseits nicht zu behaupten, er wolle nur auch nicht sich verwehren lassen danach auszuschauen; und die Antwort auf meine Gegenkritik [1]) erkennt die gleiche Schwierigkeit an, die Transzendenz zu behaupten wie sie aufzugeben. Es ist aber unmöglich die Frage in dieser Schwebe zu lassen. Kann ich das Jenseits nicht behaupten, so muß ich mein Leben darauf einrichten, daß es kein Jenseits gibt; das heißt, es gibt dann für mich keines, sondern ich habe es mit dem Diesseits so ernst zu nehmen, als ob nur es existierte. Volle Aufrichtigkeit des Wahrheitsgewissens fordert nicht bloß, nicht behaupten zu wollen, wovon man weiß, daß man es nicht behaupten kann, sondern auch, nicht auszuschauen nach etwas, wovon man begriffen hat, daß es nicht auch nur als Möglichkeit gegeben ist. Möglichkeit ist eine Kategorie, so gut wie Wirklichkeit; die Aussage über eine mögliche Existenz ist nicht weniger als die über eine wirkliche Existenz an Gesetze gebunden, deren Nichtachtung für ein hin-

1) Die Hauptgedanken der obigen Gegenkritik waren in zum Teil ähnlicher Fassung schon in der Zeitschrift „Die Wahrheit" (III 124 ff) ausgesprochen.

Digitized by Google

länglich geschärftes kritisches Gewissen Übertretung bedeutet. Unkenntnis des Gesetzes schützt den Unmündigen, aber nicht den, dem man und der sich selbst die volle Reife kritischer Besinnung zumuten darf; denn er ist zu dieser Besinnung auch verpflichtet. Das ist nicht mein „Ultimatum" (wie Schrempf in seiner Anspielung darauf, daß ich meine These als „Friedensvorschlag" bezeichnet hatte, es nennt), sondern es ist der Ernst der Sachlage, vor dem jedes individuelle Wünschen und Belieben schweigen muß.

Nicht in eigentlichem Gegensatz glaube ich mich zu J. Duboc zu befinden (Beiblatt der Magdeburger Zeitung, 1894, N. 34, 268ff., vgl. Die Zukunft, VIII 265ff.). Er meint, das Unendliche behaupte sich, ohne ein „Gegenstand der Erkenntnis" zu sein, dennoch als ein *„stubborn fact"*, als ein „Vorhandensein, das als solches gewußt werden kann", und zwar werde es gewußt als „emporstrebender Natur und damit unserem eigenen innersten Wesen verwandt". In der Reaktion, der Stellungnahme des Gefühls zu diesem Wissen sieht er die Religion. Es ist aber wohl klar, daß das „Überragende", welches Duboc im Sinne hat, nicht das Transzendente der klassischen Religionen ist; es ist nicht der Gott, den man der Welt gegenüberstellt, sondern es ist selber die Welt. „Da wir", sagt Duboc, „wir mögen wandern, so weit wir wollen, und zählen, solange wir wollen, nie im Weltensein damit zu Ende kommen, so ist das Unende eben vorhanden." Das ist ersichtlich nur jener endlose Fortgang im Endlichen, zu dem die Transzendenz der Religion sich in bewußten, ausdrücklichen Gegensatz stellt. Die Transzendenz Dubocs ist also eine ganz andere als die Transzendenz, von der ich sprach und deren Preisgabe ich forderte. Dubocs Religion ist nichts anderes als die Weltanschauung des Optimismus, in der ich, in voller Anerkennung der treffenden Kritik an v. Hartmanns Pessimismus, doch nichts anderes als einen mißverständlichen Ausdruck der Sittlichkeit der ewigen Aufgabe sehen kann.

Noch unbestimmter und allgemeiner versteht M. Keibel (Ethische Kultur, IV, N. 12, S. 95) unter dem Unendlichen, zu dem die Religion uns in Beziehung setze, die „außermenschliche Macht", den „Inbegriff derjenigen Bedingungen unserer Ziele und Erfolge, welche unserem eigenen Einfluß entzogen sind". Daher entspringen die Grenzüberschreitungen, die ich der Religion vorwerfe, nicht aus dem Wesen unserer Beziehung zum Unendlichen,

Digitized by Google

sondern aus bloßem Mißbrauch. — Ich selbst habe jene Grenzüberschreitungen nicht aus dem Wesen der Religion, sondern aus einem (natürlichen und begreiflichen) Mißbrauch erklärt; wie könnte ich sonst eine „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" selber vertreten? Auch eine Beziehung der Religion zum „Unendlichen" verwerfe ich nicht in jedem Sinne, sondern eben nur im Sinne der Transzendenz. Das echte Unendliche der Religion ist aber nicht das Unendliche des Raumes oder der Zeit oder der Weltsubstanz oder der Weltkraft oder igend etwas dieser Art, sondern das Unendliche der „Idee". Also gerade nicht das „Außermenschliche"; es wäre denn in dem Sinne, wie die Idee der Menschheit freilich nicht die Menschheit ist.

Dagegen vertritt O. Dreyer, wie man erwarten muß, das Transzendente im vollen Sinn des Überweltlichen und Übermenschlichen; dessen, was nicht bloß die Welt im Sinne der äußeren Natur, sondern auch alle irdisch-sittlichen Aufgaben des Menschen und der Menschheit schlechthin überrage. Auch jenseits aller seiner sittlichen Aufgaben winkt dem Menschen als „sicher zu erreichendes Ziel", als „Friedensport", das Transzendente. Kants Kritik sei dem gar nicht entgegen, sie schließe zwar eine wissenschaftliche Erkenntnis des Transzendenten, aber nicht die Möglichkeit aus, es im Gefühl zu erleben, dies Erlebnis zu untersuchen und Schlüsse daraus zu ziehen. Mit dieser Transzendenz aber glaubt Dreyer die Immanenz wohl vereinigen zu können; die Humanität selbst durchbreche mit dem religiösen Gefühl die Grenzen des menschlichen Wissens, Wollens und Könnens, sie sei selber unendlich, weil *infiniti capax*. — Die Antwort könnte nur in der Wiederholung meines ganzen Beweisganges bestehen.

Durch die Absicht, in der Subjektivität des individuellen Erlebens eine eigene Wirklichkeit für die Religion zu begründen, wird W. Herrmann verleitet, die Forderung gesetzlicher Rechenschaft in engste Grenzen einzuschließen und in ihrer Bedeutung sehr herabzudrücken. Nicht der Inhalt der Religion allein, sondern alles Geschichtliche ist nach ihm, als nur persönlich Erlebbares, vom Bereiche der allen zugänglichen Erfahrung und damit wissenschaftlicher Erkennbarkeit geschieden. Aber im Sinne des nur Erlebbaren, nicht allgemein Mitteilbaren wäre zum Jenseits der Wissenschaft selbst die Sinnesempfindung zu rechnen. Auch meine Empfindung habe ich für mich allein, ich kann sie keinem andern eigentlich mitteilen. Er kann nur mit einem gewissen Grade der

Digitized by Google

Annäherung sie sich deutlich machen auf Grund der allgemeinen Voraussetzung, daß wir unter entsprechenden inneren und äußeren Bedingungen ähnliche Empfindungen haben werden; was von geschichtlichen und religiösen Erfahrungen ebenso gilt. Nicht einmal ich selbst bin im nächsten Augenblick der Empfindung des vergangenen Momentes noch unmittelbar gewiß, sondern bloß mittelbar, durch stellvertretende Vorstellung. Kein Unmittelbares ist als solches Objekt, kein Objekt unmittelbar. Eben darum ist das Unmittelbare nicht auch unmittelbar zu erkennen, sondern nur durch Rückgang von dem Objektiven, welches die „Erfahrung" irgendwelcher Art, stets unter dem Gesichtspunkt des gesetzlich Allgemeinen, aufgestellt hat, zu rekonstruieren. Dies aber gilt allgemein von allem Erlebten, vom Sinnlichsten der Empfindung bis zur überschwänglichsten religiösen „Erfahrung".

„Alles was Wissenschaft anfassen kann, ist tot", sagt Herrmann (Realenzyklopädie XVI 592), „es kann Lebensmittel sein, aber nicht Leben. Die Religion aber ist Leben". Darauf ist zu sagen: Alle Abstraktionen der Wissenschaft zielen zuletzt auf das „Leben". Der einzelne Satz der Wissenschaft, isoliert, ohne Beziehung auf den Zusammenhang des Ganzen und ihr schließliches Ziel ins Auge gefaßt, ist so tot wie jedes Moment des Lebens, das man vom Ganzen löst. Leben heißt nichts anders als Unmittelbarkeit, Konkretion, Totalität des Zusammenhanges, im Gegensatz zur Abstraktion, Mittelbarkeit, Lösung aus dem Zusammenhang. Aber in der, ihrem ganzen Sinn und Zweck nach notwendigen Zurückbeziehung auf den Zusammenhang des Lebens wird die Wissenschaft selbst ein Moment, und zwar ein gewaltiges Moment des Lebens. Der Vorwurf, tot und mit Totem beschäftigt zu sein, träfe mit einigem Recht ein enggeistiges, das wissenschaftliche Einzelproblem aus der Beziehung zum Ganzen „der" Wissenschaft lösendes Spezialistentum, nicht aber die Wissenschaft als ewigen Prozeß des Menschengeistes, als welcher sie vor allem zum geschichtlich Erlebten wahrlich mitgehört. Ein Erlebtes ist die Wahrheit der Wissenschaft auch im vollen Sinne, daß sie als solche nicht mitteilbar ist. Auch mein wissenschaftliches Verstehen habe ich für mich allein, ich kann es keinem, keiner kann es mir geben; jeder muß es aus sich selbst zustande bringen, oder er gelangt nie dazu. Aber wie diese Individualität des wissenschaftlichen Verstehens nicht streitet mit der Forderung der Rechenschaft nach Gesetzen, die nicht bloß für mein jeweiliges

Digitized by Google

Erleben, sondern für mich allgemein und ebenso für alle gelten, so läßt auch das innerlich Erlebte der andern, nämlich der sittlichen Art — und wesentlich dies ist das Neue, das im geschichtlichen Erlebnis hinzutritt — sich nicht darum, weil es erlebt sein will und sonst eben tot wäre, der Forderung gesetzlicher Rechenschaft entziehen.

Auch kann dies Herrmanns schließliche Absicht nicht sein. Sondern, indem er in der Religion doch die Anerkennung einer eigenen Wahrheit und Wirklichkeit, also eine Art Erkenntnis sieht, wird es für ihn selbst unvermeidlich, den Rückweg zur Forderung gesetzlicher Rechenschaft zu suchen. Zwar heißt es gleich darauf: es gebe auf diesem Gebiet, um zwischen Wirklichkeit und Schein zu unterscheiden, keine Methode, die sich andern gegenüber ausweisen könne (S. 593, vgl. oben S. 94). Aber er selbst beschreibt dann doch eine solche Methode: der Wille des Menschen wird wahrhaftig, indem er sich ein unveränderliches, ewiges Ziel setzt; indem er ein ewiges Recht seines Objekts anerkennt; indem er, als sittlicher Wille, sich selbst ein anderes — Gesetz als das Naturgesetz auferlegt (593 f.). Wie kann man entschiedener die Forderung der Rechenschaft nach Gesetzen, die der Sinn aller Wissenschaft ist, und eben damit den Objektivitätscharakter des Sittlichen anerkennen, als es in diesen Worten geschieht? Eine so gegründete Erkenntnis ist „Erfahrung“ im vollsten Sinn, sie ist von so gesicherter Allgemeingültigkeit und also Objektivität, wie nur Naturwissenschaft sie auf dem Grunde der methodischen Gesetze der Logik mag behaupten können. Die Ethik, welche die einzelne Objektsetzung des Willens der Bedingung des Bestandes in einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens unterwirft, bietet damit eine ebenso sichere Methode der Begründung objektiv allgemeingültiger Erkenntnis, wie die Logik, welche die einzelne Objektsetzung des theoretischen Verstandes an die Bedingung des Bestehens in einer allgemeinen Gesetzgebung des Verstehens bindet. Erlebt sein muß das Wollen selbst, aber erlebt sein muß auch das Verstehen, ja sogar die sinnlichste Empfindung; auch die kann die Wissenschaft nicht geben, sondern nur erleuchten und ihren sonst verschwimmenden und verschwebenden Inhalt fest und bestimmt machen. Gar nicht anders hier. Also ist jene ganze, vermeintlich fundamentale Grenzscheide zwischen dem Geschichtlichen und Sittlichen als nur Erlebbarem und dem Wahren der Wissenschaft als dem allgemein Mitteilbaren hinfällig.

Digitized by Google

Allerdings ist nun die sittliche Erkenntnis für Herrmann noch nicht die religiöse, sondern nur ihr erstes Fundament; ein so gewichtiges Fundament übrigens, daß es ihm wohl verständlich dünkt, wenn Kant den unzerstörbaren Wahrheitsgehalt der Religion allein in der Sittlichkeit sah. Aber damit bleibe die Selbstbesinnung auf halbem Wege stecken. Die Wirklichkeit des Sittlichen nämlich bleibt immer Aufgabe; dabei, meint Herrmann, lasse sich nicht stehen bleiben; und indem er nun darüber hinausstrebt, kommt er auf seinen Ausgangspunkt wieder zurück, nämlich zu der Behauptung einer rein innerlich erlebten Wirklichkeit, von der keinerlei gesetzmäßige Rechenschaft möglich sei. Womit dann freilich auch jeder Ansatz zu einer Kritik oder Verständigung dahin wäre.

Für unsere Begriffe ist mit „Erkenntnis" und „Wahrheit", mit der Behauptung der „Wirklichkeit" eines „Objekts" die Forderung der Rechenschaft nach Gesetzen schon anerkannt. Im Subjektiven der Erlebnisses als solchem kann nicht ein Objekt gesetzt sein. Von einer Wirklichkeit des Subjektiven läßt sich zwar reden, obgleich es, wie schon gesagt, eine leicht aufzudeckende Täuschung ist, daß man jemals diese Wirklichkeit des Subjektiven, Unmittelbaren selbst unmittelbar finden und aufzeigen könnte. Denn Erkenntnis ist als solche aufs Objekt gerichtet, und nur sofern jede Richtung ihrem Begriff nach eine Umkehrung hat, gibt es, abgeleiteter Weise, auch die Rückwendung, „Reflexion" auf das Subjektive welche die ganz eigenartige Aufgabe der Psychologie bildet. Aber wenn es auf diese mittelbare Weise eine erkennbare Wirklichkeit des Subjektiven allerdings gibt, so ist diese eben dann nicht mehr Objektserkenntnis, nicht Erkenntnis eines „Wirklichen" im hier fraglichen, eben objektiven Sinne.

Aussichtslos ist jedes Bemühen, aus der Subjektivität des inneren Erlebens noch ein weiteres Objekt herauszuklauben, außer dem Objekt der Wissenschaft (im engeren Sinne der Seinswissenschaft, theoretischen Erkenntnis), oder der Sittlichkeit, oder (was hier weiter nicht in Frage kommt) der Kunst; unmöglich, zu irgend welchem Objektiven vom Subjektiven aus zu gelangen anders als durch den Weg des Gesetzes im umfassendsten Sinn. So aber ergibt sich stets nur der endlose Fortgang im Endlichen. Eine Gewißheit des „Ewigen" liegt insofern zugleich darin, als die Richtung dieses Fortgangs, die Richtung, in der das Verstehen und das Wollen mit sich, mit seinem eigenen Gesetz einig wird,

Digitized by Google

als unwandelbar feststehend erkannt wird. Fur den bloßen Verstand zwar hat diese „Ewigkeit“ nur kritischen, begrenzenden Wert; aber indem ich meinen Willen in der Richtung seines ewigen Zieles bestimme, mache ich die sehr positive und inhaltvolle Erfahrung, daß mein Wollen dadurch eins wird mit jenem heiligen Willen, der ewig lebt, wie auch der menschliche wanke. Für Schiller galt dies schon als der ganze Inhalt des Glaubens an Gott; warum nicht auch für uns?

Man fordert noch eine Garantie dafür, daß der Wille des Guten auch die Macht beweise, sich in der Welt und über sie zu behaupten. Öfters knüpft auch Herrmann die Notwendigkeit der Religion an diese Forderung einer gesicherten Macht des Guten in der Welt, in allem Wirklichen an (so Ethik 76ff.). Das Recht dieser Forderung aber fließe eben nicht aus dem Bewußtsein des sittlichen Gesetzes bloß als solchem. „Wenn man sich eingesteht, ohne Krücken nicht gehen zu können, so stellt man sich damit nicht die Wahrheit fest, daß man Krücken hat, sondern daß man lahm ist“. Jene Gewißheit könne also unser Wollen uns nicht geben, sie müsse uns geschenkt werden. — Diese Betrachtung möchte etwas beweisen gegen den Gedanken der „Postulate“: daß wir das Überweltliche deshalb annehmen müßten, weil wir es brauchen. Aber unsere Ethik arbeitet mit diesem Gedanken nicht. Die Energie der sittlichen Entschließung kann nicht aus einem Gedanken fließen, der „notwendig“ nur wäre in dem Sinne, daß wir ihn nötig hätten, um nicht zu verzagen; sondern allein aus der sicheren Einsicht, daß so und nur so der Wille sein eignes Gesetz erfüllt, das Gesetz, nach welchem allein er mit sich selbst und mit dem Willen aller klar Wollenden einig sein oder werden kann; nach welchem allein er selbst vor sich selbst bestehen kann. Eine anderweitige „Krücke“ ist für das sittliche Wollen als solches weder erforderlich noch zu erbringen. Was ihn lähmt, ist nicht das Fehlen einer äußeren Garantie seines Erfolges, sondern der Mangel an eigener innerer Klarheit, an Einheit mit sich selbst, die zu erringen und zu behaupten aber der treuen, selbstverleugnenden Arbeit gelingen muß und erfahrungsmäßig gelingt. Zum autonomen Wollen kann keine Krücke uns verhelfen, sondern nur die volle Besinnung des Willens auf sich selbst.

Herrmann selbst kann nicht umhin anzuerkennen, daß in bloß sittlicher Erwägung keine andere Antwort zu fordern noch zu geben ist. Er sagt selber: zur Wahrheit des sittlichen Wollens

Digitized by Google

gehöre auch dies, daß der Mensch über dem Ernst der Sache, der er dient, die Sorge für sich selbst vergißt (Ethik S. 77). Aber eben diese Sorge um sich selbst weist er der Religion als ihre eigentümliche Angelegenheit zu. So namentlich in seiner Kritik an Cohens Auffassung des Verhältnisses der Religion zur Sittlichkeit, welche der Kants entspricht und sie weiter führt. „Einem Manne wie Cohen ist es völlig klar, daß ein Mensch sich selbst richtet, wenn er sich dagegen sträubt, daß seine Erkenntnis in unerbittlicher Logik wahrhaftig wird, und ebenso sein Wollen in der sittlich klaren Tat. Aber das macht ihm offenbar keine Sorgen, wie der Mensch in der Vorstellung seines eigenen Selbst wahrhaftig sein könne." Eben diese Wahrhaftigkeit in der Vorstellung des eigenen Selbst glauben wir darin zu erreichen, daß wir uns klar machen, daß das echte, nämlich sittliche Selbst des Menschen allein das Selbst der ewigen Aufgabe ist. Herrmann meint nun zwar, eben indem man dieses behaupte, könne man doch nicht umhin, sein Selbst als wirkliches, in der Handlung eben wirkendes vorauszusetzen (Christl. Welt. 224). „Was Cohen selbst von dem menschlichen Individuum sagt, das sich die sittliche Aufgabe stelle, zeigt, daß auch er nicht umhin kann, diesem Menschen bereits die innere Selbständigkeit zuzuschreiben, auf die sein Wollen sich richtet . . . . Freilich erst in der Selbstgesetzgebung vollzieht sich das Selbst . . ."; aber diese selbst könne eben nicht gedacht werden ohne dieses Selbst. „Kann ich das Selbst immer nur als entstehendes anschauen, so ist es doch in diesem Werden und Sichentwickeln vorhanden" u. s. f. (ebenda S. 57). Darauf scheint mir Cohen mit vollem Recht zu antworten: auch als werdendes darf das Selbst nicht vorhanden gedacht werden; es gibt kein Selbst als vorhandenes, weder im sittlichen noch im religiösen Bewußtsein, sondern nur „Ansätze, an welchen die Aufgabe einsetzt". „Kein Mensch darf an sich selbst glauben, in keinem Moment seines Lebens, er muß sich selbst immer Problem bleiben" (Ethik, 2. Aufl., 350f. 503). Damit ist die Religion streng in die „Grenzen der Humanität" eingeschlossen.

Kann ich mich hierin nur ungeteilt auf Cohens Seite stellen, so möchte ich dabei doch festhalten, daß das letzte Motiv, welches zum Hinausschritt über die „Grenzen der Menschheit" treibt, innerhalb seiner bestimmten Grenzen sein Recht fordern darf. Vielleicht ist dieses Motiv in der ausschließlichen Zurückführung der Religion auf die Sittlichkeit, wie Cohen sie vertritt, nicht voll zu

Digitized by Google

seinem Rechte gekommen. Das bleibt jetzt noch zu untersuchen übrig.

Eine Auffassung, für welche „Gott" gar nichts weiter bedeuten sollte, als das sittliche Ideal, würde dem Einwand schwerlich entgehen, daß sie auf Gott und Religion Verzicht getan habe, indem sie ihnen ein Amt zuteile, das schon eine andere Instanz, eben die menschliche Sittlichkeit, versieht. Dieser Eindruck aber kann leicht entstehen, wenn es in der kleineren, mehr populär gehaltenen Schrift Cohens (Religion und Sittlichkeit, S. 43) z. B. heißt: „Das Wesen Gottes ist und bleibt das Wesen der menschlichen Sittlichkeit. Und dieses Wesen der menschlichen Sittlichkeit hat die strenge Bedeutung: daß der Mensch seine Sittlichkeit selbst sich zu erschaffen, zu erbauen, zu erhalten, und daher auch zu verantworten habe . . . Gott bedeutet nicht die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann, sondern lediglich das Musterbild, die Vorzeichnung, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat"; der Befehl, das Gesetz sei „nur ein anderer Ausdruck für dieses Wesen Gottes"; und weiter (S. 46): „Im Judentum ist Gott nur Vorbild, nur Vorzeichnung, an der wir zu lernen haben, was Sittlichkeit sei. Wie sie in uns wirklich werde, dazu können wir keiner Vermittlung Gottes bedürfen . . . Die Sittlichkeit kann nur und ausschließlich durch unsere eigene Handlung unsere Wirklichkeit werden" usw. Das scheint aber eine schlechte Rettung Gottes, die ihn nur zu einem anderen Namen macht für etwas, das ohne diesen Namen genau so bestände.

Auf die Geschichte der Religionen, auch der jüdischen, dürfte sich eine solche Auffassung schwerlich berufen. Man braucht Cohen nicht erst die Propheten- und Psalmenworte ins Gedächtnis zu rufen, in denen Gott unzweideutig als Kraft, die zum Guten hilft, ihm den Sieg schafft in unseren Herzen und in der Welt, vorausgesetzt und direkt bezeichnet ist. Wenn nach Micha Gott dem Menschen verkündet hat, was gut ist, so will das gewiß nicht besagen, daß Gott überhaupt nichts weiter bedeute als den Inhalt dieser Verkündigung. Von allem Geschichtlichen aber abgesehen wird man nicht umhin können zu fragen: Wie kommt der bloße Ausspruch des reinen Gesetzes des menschlichen Wollens zu dem, dem bloßen Gesetzesbegriff doch fernliegenden mythologischen Namen „Gott"?

Nach Cohens eigener Behauptung hat, wie wir sahen, der

Digitized by Google

Mythus nicht bloß die Bedeutung eines „Vorelementes", sondern geradezu des „Urelementes" der menschlichen Kultur, besonders auch der sittlichen. Welches denn ist das Urmotiv des Mythus, welches auch in der durch Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst gereinigten humanen Kultur fortwirkt, fortwirken darf und soll? In der bloßen Aufstellung des Inhalts des sittlichen Gesetzes und theoretischen Rechtfertigung seiner Geltung fände der Mythus überhaupt keinen Ansatzpunkt. Denn wenngleich sein Verfahren immer objektivierend ist, so liegt doch die Art der Objektivierung, die im Begriff des Gesetzes sich vollzieht, ihm ganz fern; die Objektivierung des Mythus ist vielmehr, gleich der der Kunst, die ihr am nächsten steht, zugleich Individualisierung. Nur die Rückbeziehung der sittlichen Forderung auf das Individuum und sein unmittelbares Erleben kann es also sein, worin die Urkraft des Mythus, eben die der Belebung, der Beseelung und damit Individualisierung sich zu betätigen vermag. Damit aber stehen wir auch schon bei dem wesentlich unterscheidenden Sinn der Religion: daß in „Gott" zwar das Gute gedacht wird, aber nicht als bloße Forderung, nicht als bloßer Ausdruck dessen, was sein soll, sondern mindestens zugleich als Kraft der Wirklichkeit, oder doch der Verwirklichung, somit als Leben, als Seele, Leben alles Lebens, Seele aller Seele.

Dies ganz zu übersehen mußte bei der geringsten geschichtlichen Orientierung unmöglich sein. Und so kommt es auch bei Cohen in mancherlei Wendungen mehr oder weniger direkt zum Ausdruck. Er erkennt vor allem in der ja auch prophetischen, überhaupt allen höheren Religionen gemeinsamen Idee der „Erlösung" den deutlichen und direkten Bezug auf das menschliche Individuum (47). Zwar ist diese Individualbeziehung des Sittlichen ihm einigermaßen verdächtig, offenbar weil der reine Sinn des Sittlichen als des Gesetzlichen ihm dadurch bedroht scheint. Das Individuum dürfe weder Zielpunkt noch auch nur Ausgangspunkt der Sittlichkeit sein (48). Doch zeigt es sich eben unmöglich diese Beziehung überhaupt zu umgehen. Und so erkennt er (S. 51) an, daß auch im Judentum die Erlösung ebensowohl dem Individuum gilt wie der Menschheit: „Jeremia und Ezechiel haben den Begriff des Individuums in Sünde und Erlösung entdeckt". Nur den Unterschied sucht er festzuhalten: im Judentum gelte die Erlösung zuerst der Menschheit und nur dadurch dem Individuum, im Christentum umgekehrt. Ich möchte auch hier nicht

Digitized by Google

um Historisches streiten, das mögen die Religionsforscher von Fach ausmachen. Nahe genug liegt es allerdings zu antworten: das Christentum habe doch nur die Erfüllung dessen bedeuten wollen, was von den Propheten geweissagt war; auch laute seine Predigt: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", kein anderes, als das von den Propheten geweissagte; und wenn dies Reich allerdings inwendig in uns, in den Herzen der Menschen gegründet werden sollte, so sei auch dies nur, was die Propheten auch gemeint: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, ich schreibe es ihnen ins Herz". Sachlich aber gilt doch wohl hier die strengste Korrelation. Die Menschheit ist nichts außer den Menschen, wie der Mensch nichts außer der Menschheit. Bei der Menschheit stehen zu bleiben ist nur so lange möglich, als es sich bloß um den Inhalt der sittlichen Idee handelt; sobald nach der Verwirklichung die Frage ist, läßt sich der Rückbeziehung auf das Individuum gar nicht aus dem Wege gehen. Auch der Prophet sagt: Sie werden mich allesamt erkennen, vom kleinsten bis zum größten: alle, folglich jeder einzelne. In dieser Beziehung auf das Individuum aber wurzelt nicht etwa bloß der Mythus der „Schicksals", sondern auch der reinste Gedanke des „wirklichen, lebendigen" Gottes. Indem die Sittlichkeit des Menschen persönlich wird, tritt an die Stelle des bloßen abstrakten Ausdrucks des Gesetzesinhalts der stets persönlich verstandene Name Gottes. Cohen sagt selbst (S. 72): „Die Sittlichkeit kann auf die persönlichen Ansprüche, auf die Ansprüche an die Person des Individuums durchaus nicht verzichten", und findet nunmehr gerade in der Religion die Vertretung dieser erziehenden Rücksicht auf das Individuum. Und wenn er dieses doch immer nur als das Individuum der Menschheit verstehen, wenn er der Einsicht „endlich Bahn brechen" will, „daß das sittliche Individuum von der Allheit der Menschheit herstammt; nicht umgekehrt diese etwa nur die Abstraktion von jenen wäre" (59), so ist erstens die „Menschheit" schon konkret gegenüber dem allgemeinen Sinn des sittlichen Gesetzes, als Gesetzes für einen vernünftigen Willen überhaupt; sofern sie aber das Allgemeine ist gegenüber dem einzelnen Menschen, so erhält dieses Abstraktum seinen konkreten Sinn nur durch die Beziehung auf den Einzelnen. Eine Menschheit gibt es nur im Bewußtsein der Menschen. Es gilt also genau so streng: Ohne Selbst, ohne sittliches Individuum keine Menschheit, wie: Ohne Menschheit kein Selbst, kein sittliches Individuum (59).

Digitized by Google

Um die Realität des Sittlichen handelt es sich. Und gerade Cohen behauptet ja mit größtem Nachdruck das Sittliche nicht bloß als Idee, sondern als Realität. „Die Erkenntnis der Sittlichkeit bedarf der Sicherheit, der Gewißheit der Zukunft der Menschheit" (57); der Gewißheit, daß Gerechtigkeit und Einheitlichkeit des Menschentums Plan und Zweck der Weltgeschichte bildet (58). An der Wahrheit und einstigen Wirklichkeit der sittlichen Idee der Menschheit „darf kein Zweifel aufsteigen können". Darf nicht können? Läßt also auch das Können sich gebieten? In der Tat ist eine Sicherheit der sittlichen Zukunft des Menschengeschlechts logisch nicht zu erbringen, ethisch nur zu fordern. Gerade diese Unsicherheit gibt der sittlichen Forderung den gewaltigen, heroischen Ernst. Möchte der Untergang der Menschheit, der Untergang der Welt auch mit astronomischer Gewißheit vorauszusagen sein, die sittliche Forderung darf nicht wankend werden.

Cohen hat in der Ethik (408ff.) diese schwerwiegende Frage ernster, als es zu geschehen pflegt, ins Auge gefaßt. Die Realisierung der sittlichen Forderung kann nicht den Sinn haben, daß das Sittliche je aufhören dürfte die Bedeutung der Aufgabe zu haben. „An keinem Punkte der Weltgeschichte dürfen wir einen Abschluß für diese Verwirklichung annehmen. Das wäre in der Tat das Ende der Welt, der sittlichen Welt. Wie aber sollen wir uns nun das Problem der Verwirklichung des Sittlichen denken, wenn diese sich doch der Vollendung versagt?" Er findet die klare Antwort (410f.): „Das wäre keine Wirklichkeit des Sittlichen, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste, und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Arbeit gesteckt ist: unendlich zu sein". Die „Ewigkeit" hat und behält nur den Sinn der ewigen Aufgabe, der Aufgabe der Ewigkeit (Verewigung). Sie bedeutet nur den „unendlich fernen Punkt für jeden endlichen Punkt". — Das ist voll auch meine Meinung. Aber in der Vollständigkeit der Zurückbeziehung auf den endlichen Punkt, auf jeden endlichen Punkt, gewinnt nun die Individualität jedes Augenblicks des seelischen Erlebens ihren vollen Anteil an dieser Ewigkeit, dieser Verewigung: das ist es, was ich bei Cohen nicht voll zum Ausdruck gebracht finde. Eben darin aber sehe ich die ganze Eigenheit der Religion, die ja damit von der Sittlichkeit keineswegs abgelöst wird. „Ewig sein in jedem Augenblick": dieser Ausdruck Schleiermachers ist gerade in seiner

Digitized by Google

Paradoxie bezeichnend. Und nur eben dies bedeutet mir die Begründung der Religion im Gefühl: in der Unmittelbarkeit des Erlebnisses eines jeden Moments.

Dagegen bleibt Cohen in dem begreiflichen und berechtigten Interesse, vor allem den Grund der Religion in völliger Reinheit zu sichern, vielleicht doch etwas zu sehr bei den abstraktesten Formulierungen stehen. Das Problem der Religion wird ihm schließlich das einer letzten methodologischen Beziehung zwischen Ethik und Logik durch das beiden gemeinsame letzte Grundgesetz der Wahrheit (441). „Die Logik und die Natur möchten vergehen, wenn sie an sich beständen. Aber sie haben Bezug auf die Ethik"; und so „bedeutet Gott: daß die Natur Bestand hat, so gewiß die Sittlichkeit ewig ist" (446). Diese Gewißheit kann das Ideal selbst nicht erstatten, so wenig wie die Natur an sich sie leisten kann; die methodische Verknüpfung beider als Glieder eines Systems allein kann sie erbringen (ebenda). Ihm selbst macht es hierbei einiges Bedenken, daß auf diese Weise der Begriff Gottes in einen methodologischen Begriff zusammenzuschrumpfen droht (447), der im Grunde nichts als den Zusammenhang zweier — Probleme vertritt. Die „Ewigkeit des Ideals" mag auf diese Weise erst in letzter Tiefe gesichert sein (450); aber nach der Verwirklichung war die Frage. Das Naturgesetz verbürgt nicht die Wirklichkeit, die dem sittlichen Fortschritt entspricht; aber das Naturgesetz steht auch nicht allein für das Sein, sagt Cohen. Nicht für das Sein, wenn man (mit Cohen) unter diesem Begriff die Geltung der sittlichen Forderung mitversteht; aber doch für das Dasein; und wenn die Idee als solche allerdings nicht mit dem Begriff des Daseins verknüpfbar ist (463), so schließt doch das Sollen unzweifelhaft ein, daß alles Dasein ihm gemäß sein, und also auf es bezogen werden müsse. Schon in der anderen Schrift hieß es: „Der Gott, der das Gute dem Menschen kündet, er bringt es ihm auch selbst, er leistet es ihm, wie er es ihm gewährleistet" (R. u. S. 39). Schon damit hebt sich der falsche Schein auf, daß Gott ausschließlich die Vorzeichnung, und in keinem Sinne die Kraft des Guten bedeuten sollte. Jetzt aber würdigt er ausdrücklich auch diese Fassung: daß Gott nicht allein den Inhalt, sondern die Macht, die Kraft der Sittlichkeit, die „sittliche Urmacht" verrete (Ethik 451); welche Ausdrücke er nur durch den vorsichtigeren und schärferen (übrigens ganz auch religiösen): „Sieg des Guten" ersetzen will. Nämlich die Macht, selbst die Kraft könnte noch

Digitized by Google

scheinen, die sittliche Leistung vom Wollen der Person hinweg auf ein Äußeres, schließlich naturartig Gedachtes zu schieben; den Sieg, der den Kampf voraussetzt, kann nur der Wille selbst erringen. Er muß, nur er kann auf den Sieg vertrauen kraft der sicheren Einsicht in die Wahrheit der sittlichen Forderung; und das heißt: auf Gott vertrauen. Der objektiv berechtigende Grund dieses Vertrauens liegt zuletzt nur in der Idee selbst, nicht der der Sittlichkeit allein, oder der Natur allein, aber in der zwingenden Wechselbeziehung beider durch das Grundgesetz der Wahrheit, das beiden gemein und der Grund ihrer nicht bloß koordinierten, sondern streng korrelativen Geltung ist. In dieser Richtung bedarf mein Satz (oben S. 48): „Der objektiv berechtigende Grund, auf die Realisierbarkeit der sittlichen Idee zu trauen, liegt einzig in der Forderung des Sittengesetzes selbst", wenigstens der näheren Bestimmung. Er liegt in dieser Forderung, aber nicht bloß als Forderung, sondern in ihrer (jedoch notwendigen) Zurückbeziehung auf die Gesetzlichkeit der Natur, ohne welche diese Forderung weder „an uns Menschen ergehen" noch ihrem Inhalt nach genügend bestimmt sein würde. Somit aber ist nun diese Zurückbeziehung selber sittlich gefordert; in diesem Sinne ist es richtig: es „darf" an der Realisierbarkeit der sittlichen Aufgabe kein Zweifel aufsteigen „können": die Voraussetzung der Möglichkeit eines solchen Zweifels wäre selbst sittlich unzulässig.

Bin ich also über den objektiven Grund des Trauens auf die Realität der sittlichen Idee mit Cohen völlig einig und für die genauere Formulierung ihm dankbar, so besorge ich jetzt nicht mehr diese Einigkeit zu trüben, wenn ich hierbei doch festhalte, daß der subjektive Gewißheitsgrund, auf den meine obige Darstellung — immer unter Voraussetzung jenes objektiven — Gewicht legte, damit nicht etwa entbehrlich wird. Die volle Beziehung auf das Individuum, auf die Individualität jedes Momentes des seelischen Erlebens, die auch Cohen als für die Erziehung zur Sittlichkeit notwendig anerkennt, wird nicht schon geleistet durch die bloße Einsicht in den methodologischen Zusammenhang von Ethik und Logik kraft der beiden gemeinsamen Idee der Wahrheit; sondern dazu bedarf es noch dessen, daß beide, und diese notwendige Einheit beider, von uns subjektiv ergriffen wird, oder vielmehr uns ergreift bis in jenen letzten Grund unseres Innenlebens, für den ich einen treffenderen Ausdruck als den des Gefühls nicht fand. „Die Gottesidee", sagt Cohen, „stellt die

Digitized by Google

innere methodische Übereinstimmung her zwischen unserer Sittlichkeit und unserer Natur. Beide sind unser, die Gebilde, die Erzeugnisse unserer Grundlegungen. Und so ist auch die Harmonie unser, welche die Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit zwar aufrecht erhält", aber sie weder zu gegenseitiger Beziehungslosigkeit noch zum Widerspruch werden läßt (465f.). Indem ich diese Sätze ganz unterschreibe, erlaube ich mir nur die Beziehung auf „uns" darin stärker zu unterstreichen. Da ein objektiver Grund der Vereinigung der Gesetze des Seins und des Sollens besteht, so kann und muß diese Vereinigung auch auf subjektiver Seite vollziehbar sein; das aber ist erforderlich, wenn sie wirklich uns, den Individuen gelten, wenn sie die Kraft erlebter Gewißheit für uns gewinnen soll. Gegen jede Überspannung des Anspruchs der Subjektivität schützt die klare Besinnung auf den objektiven Rechtsgrund; in den durch diesen gezogenen Grenzen aber darf auch die Subjektivität ihr Recht ungeschmälert behaupten.

So verbleibt die Religion „innerhalb der Grenzen der Humanität", und schweift nicht mehr hinaus in „transzendente" Regionen. In diesem Gebrauch des Ausdrucks der Transzendenz zeigt sich noch ein letzter Unterschied zwischen Cohen und mir, den ich indessen als einen bloß terminologischen zu erkennen glaube. Cohen behauptet eine Transzendenz Gottes, aber in einem Sinne, der weit abliegt von der Transzendenz, deren Abweisung das Hauptergebnis meiner Untersuchung war. Cohen will mit der Transzendenz Gottes nur sagen: daß Gott keine Rolle zu spielen hat in der bloßen Logik und also in der Natur, noch in der bloßen Ethik (464). „Weder mit der Natur noch auch mit der Sittlichkeit darf Gott in Identität gesetzt werden", sondern diese Idee entsteht und besteht nur im methodischen Zusammenhang beider (465). Also ist Gott „transzendent zur Natur wie zur Sittlichkeit. Aber diese Transzendenz will nichts anderes bedeuten, als daß kraft ihrer nunmehr die Natur nicht transzendent bleibt der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit der Natur" (466). Diese Sätze sind nicht ohne Schwierigkeit. Erstens hat sonst Cohen verlangt, und großes Gewicht darauf gelegt, daß die Idee Gottes in die Ethik aufgenommen werde; womit gewiß manchem (so wie mir) die so schwer errungene Autonomie der Sittlichkeit gegenüber der Religion gefährdet schien. Jetzt dagegen wird diese Idee aus den Grenzen der bloßen Ethik verwiesen. Dann aber: der Zusammenhang der Ethik und der Logik soll doch ein innerer, wurzelhafter

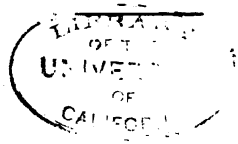
Digitized by Google

sein; wie kann denn gesagt werden, dieser Zusammenhang (den die Idee Gottes vertreten soll) liege außerhalb beider, sei beiden transzendent? Allenfalls kann es doch nur eine abstrakte Betrachtungsart sein, in welcher, solange ich es mit der Logik oder Ethik allein zu tun habe, von diesem Zusammenhang noch abzusehen sei. Unter der Transzendenz Gottes aber hat man sonst nicht eine Sonderung in bloßer Abstraktion, sondern ein völliges Hinausgehen über die Grenzen unserer Endlichkeit verstanden, welches der Wissenschaft und der Sittlichkeit versagt, für die Religion aber nicht bloß möglich sei, sondern in ihr wirklich vollzogen werde. Indem ich an diesem sonst wohl allgemeinen Wortgebrauch festhielt, habe ich die „Transzendenz" nur ablehnen können. Für diese Ablehnung aber ist alles, was Cohen bewiesen hat, ja nur bestätigend.

Einen guten, gedankenreichen Kommentar zu Cohens Darlegungen über die Religion bildet die Schrift von B. Kellermann: Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion (Berlin, M. Poppelauer, 1908), die mir gerade beim Abschluß dieses Nachwortes in die Hände kommt. Sie nimmt auch auf mich Bezug, beschränkt sich aber hinsichtlich der Kritik auf einen Punkt, nämlich die Rolle, welche ich der ästhetischen Kultur bei der Reinigung der Religion zuweise. Der Verfasser wird sich bei nochmaliger Prüfung wohl überzeugen, daß er meine freilich äußerst knapp gehaltenen Bemerkungen über diese Frage (oben S. 49, vgl. 61) mißverstanden hat, wenn er glaubt, daß ich darin eine ethisierende Tendenz der Kunst habe empfehlen wollen. Das Mißverständnis läßt sich darin leicht fassen: ich spreche der Kunst nicht in jedem Sinne „subjektive Wahrheit" — auch nicht in jedem Sinne einen Objektscharakter — ab (s. Sozialpädagogik S. 342ff.), sondern nur „im gleichen Sinne", wie die Religion (und zwar die Religion der Transzendenz, denn nur diese bedarf jener Reinigung, von der in der Stelle die Rede ist) für ihre Symbole sei es nun subjektive oder gar objektive Wahrheit „in Anspruch nimmt". Daß das künstlerische Symbol „die Realisierung der Ethik zu bewirken habe" (Kellermann S. 59), liegt meinem Gedanken ganz fern. Nicht die Kunst soll die Rolle der Religion übernehmen, sondern das künstlerische Element, welches neben dem logischen und ethischen in der Religion auch, aber eben nicht rein, enthalten und wirksam ist, soll zur Reinheit gebracht werden, um so zur Humanität, und damit nur indirekt auch zur Sittlichkeit, beizutragen, nämlich so,

Digitized by Google

wie „in ihrem harmonischen Verhältnis zu einander alle seelischen Kräfte sich helfen“; zu welcher Harmonie aber, wie zur musikalischen, gerade gehört, daß ihre Elemente — hier also Kunst und Sittlichkeit — sich von einander reinlich abheben (Sozialpädagogik S. 353). Dies entspricht so ganz den eigenen Ausführungen Kellermanns, daß es leicht sein sollte sich hierüber zu verständigen. Begreiflich ist freilich die Schwierigkeit, die es für einen dritten haben muß, die Identität der Grundmotive in so freien Abwandlungen immer sicher wiederzuerkennen, wie sie auf der einen Seite Cohens, auf der andern meine philosophischen Formulierungen zeigen. Die vorstehende Abhandlung verfolgte, soweit sie Cohen betrifft, gerade den Zweck, diese Schwierigkeit für die große und ernste Frage, um die es sich handelte, nach Möglichkeit zu verringern.



Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

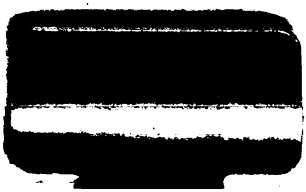
NOV 26 1914

30m-6,'14

Digitized by Google

Natorp, P. G.
Religion innerhalb der grenzen der humanitat
Nov.30'14. Underwood.
BL60 N3
183580
Natorp
UNIVERS ARY

YC 30353



Digitized by Google